

بسم الله الرحمن الرحيم
 اللهم يا معلم لطائف العلوم والمعارف ومفيض ذوا
 المعارف ارحنا بقايق الاشياء كما هي وفي قلبنا بالحق
 فصلك الغمر للنتائج وصل على صاحبك محمد الذي اوتي علم
 الاولين والآخرين وعلما كالمطيب الطاهرين واصحاب
 المهاجرين والناصرين والاشيايع لهم باحسان **الاول** في
فصل فيقول العبد المستغيث بلطف البار مجيب الله
 هذا مني خفيف ومتيق طريف من النتائج التي الهامها
 لولم الحققت سابق مضما المذيق العرف فيفعلها لاصي
 والاذني مولانا جلال الدين الداني والفاضل الكامل للعلم
 على الاقرب في الدنيا والابن ارحم ربه الشيرازي الشهير بمر
 زاجان والرحم الزمخراشي محمد الشهير بفاضل الدين الذي
 من غير زيادة علمها في المسائل بل في غير هامن توجهات
 الكمال بحيث فيه عاينة الاجازة لئلا لولم العتبة ولا
 لغاز وميسرة معراج العلم في موعود العلوم داللة في الشف
 ونسب الامتلاء للحقوق **علم** الكلام مسلك واجب العبود
 ليس بمتعذر بالضرورة ولا كالكلمات نسبتة التقدير اليه اما

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بالجواب يتمتع الواجب الواحد فيتبع المقدد هه وأما
بالامكان فيلزم امكان عدم القدر فيلزم امكان عدم
بعض افراد هه قبل امكان عدم القدر بالظن المصغر
الواجب لا يستلزم الا امكان عدم بعض افراد بالظن المصغر
ان تمتع عدم كل فرد بالظن في ذاته **فان** الافضل هه فثمة
ثبته ابن كونه دليل الدليل الثبوت للحكا على التعديل وحلها
ان واجبا لوجبه لا يصح للعقل تحليل في ذات ومعنى مصادق
هو واجبه والا ح سلبه عنها في ذاتها فصداق هذا للعلوم
هي نفس الذات من غير مصاحبة معها والا ينافي في ذلك كون
هذا للعلوم متعلقا بكونه الذات عينه عقولنا وانما عدم العلم
بالفاسد الى واجبه جائز بالهنا في ذاته **اقول** اعانتم ع
الدليل ان ثبت انه لا يكون تعدد مصادق هذا للعلوم الواحد
في لاحاجة للظن بل وكما ان ثبت بانه لا يكون ح لمصداق
واحد مدخل في المصادقية بالضرورة فيكون هناك امر علمي
فيلزم الترتيب او عر في فلا يكون واحد واجبا لوجبه لذاته
هه **سئل** العالم بحسبه حادث باجماع اهل المال جميعا لا يوضع
الحسب خلدا ولا فلا يتقيد الا بالظن في ان يتنقل عنده ووقف عما
ليكون في نظم في العلم بقدم فحصل إشراق في الكتب مسطرا

استدلوا بوجوب الأول أن وجد جميع مالا بدس في مجموع ولا
لهم قدم الاحتياج للتحقق وأن وقف على شرط حادث يفضل
الكلام لهم ويتسلسل **ثالثا** ولا تختلف لعدم إمكان التيقن
للافتقار فأن الزمنية لا يمكن أن لا يستلزم إمكان الزمنية قال شيخنا
الموافق بل يستلزمه لأن إذا كان ممكنا في الأزلة جاز وجوده في
جميع أحوال الأزلة معاه **ثالثا** هم كمن باينكونه الأزلة ظاهرا للحوادث
للاوجود فخلطه مغلطة نظرية ولذا قال الدواني في كتب شعرب
كيف صدر هذا الكلام من مثل هذا الكلام مع القول بالمحييات
الغير القادرة قيل **لا** يمكن من جمل مالا بدس وسره بانه على
معتبر في جانب المعلول **قلت** ذلك لا يمنع وجوبه فيما استيف
عليه يجوز إرادة الأمر بل الرواد إمكان الزمنية إمامية وقطعية
وجوده الأزلي لا اللازم في **ثانيا** لا تختلف عن الحقائق وإنما هي
مخبر الوجود وقد تغلقت في الأزلة بوجوده للذات فيقول
على خصوصية وقد يؤخذ في التمسك الثاني فأنه الزمان من جملة
العالم فيضيق إرادة مجموعته للتأهي وحكم الوهم بلا تأهي
كذلك بلا تأهي المكان وتقدم الحجاب على الزمان ليس بزمان
كان قد علم على المكان ليس يحكم في كيف وقلة غير قليل بأن
الزمان ظرف للجسمانيات المتغيرات لا للجوانب الثابتات
لنا

وأما في الدهر والدمر عام للزمان محيطه وتخصيص
الزمان بمقداره كتحصيل العالم الجسماني ولاستدام المكان
وأن **ثالثا** بأن الزمان موهوم فلا قدم قبل العالم وبالجملة
اختص بالحدوث بوقت الزمان وقت ذلك في التيقن وهذا مسلك
دقيق مسلك أهل التحقيق كالإمام الغزالي وغيره القضاة الأول
ومحل من عبد الحكيم الشهرستاني وغيرهم من العقول العظيمة
ولا يمتنع الكلام بغيره وليس هذا قد لا يعتمد الزمان في فأن القدم
ملاذول لوجوده وأما جواز مالا بدس لا ميسبة شطرنج التي
وأما ذلك التفسير على رأي من يزعم أن قبل العالم استلزام
أن ما ينشأ عنه منتهى كماله صعب الأوهام العامية إلى أن رواد العالم
خلد عنه منتهى وهذا زعم يشهد العقل بهنارة وقد قدمنا
الزمان على وجوده ذاتي الزمان في وأما القول بالحدوث الدقيق
فمن محترقات الباطن الدام وقد زعم كثير من العقلاء **ثالثا**
الشرط الحادث هو خلق الأرواح ونزول التسلسل في العلاقات
لأها اعتبارية وتقول العقاب بالمتعلق هو عينه وأن الاعتناء
لا يقتضيه عليه ولا استبعاد في كونه شرط لعدم المانع وإمكان
المعلول واعتبارات العقل الأول على فهم ولا يراد على الأول
أن العلاقات محصورة بين الأرواح والملاذول لا يكون غير منتزعة

لان الارادة ليست طرفا للسلسلة بل هي مخرج السلسلة
 باسمها ومخفون في جميع مراتبها وبسببها الى جميع واحدة
 وبالحكم من ايراد العلاقات على الارادة كمالا مستعدا
 على المادة **نعم** ان العلاقات لا يكون متغايرة في نفس
 لما بينها من القرب العلي بالمعاني فيجب التطبيق والمقاييس
 فيها بخلاف عمل النوات كالاختلافات فان حافظ نفس
 امرتها متى واحد هو منشأ الاختلاف على الثاني مثله
 سيما على المشهور من وجوب تقدم العقل على المتعاقب زمانا
 وان كان البطل مختارا ليستأنم كونه العالم حادنا على الثالث
 ان يتخذ كل امره لاعتبارها لا بد من سبب بالضرورة كيف
 وكونه يعملان لم يكن واختصاصه بوقت ترجيح المخرج وتخص
 بلا محصر ولا فرق في هذا بين الاعتباري والعيني لان كان
 تجزئة في العيني يستأنم سد باب انبات الصانع مدته العيني
 الاعتباري **لا يقال** العرج هو الارادة لان ترجيحها ان كان لازما
 للعقلان الرجحان في الارادة ان كان عارضا كان عروضا على
 لاختلافه فيجب عنها ويسلسل ثم على اعتبار ترجيح الارادة لا
 حاجة للاعتبار للعقل لانه يقال ان ترجيحها متوقف على
 تعلما فيكون ترجيحها للعقل بواسطة العقل آخر هكذا هو
 وتلزم

ويلزم التسلسل في العلاقات الاعتبارية وهذا رجوع الى المبدأ
 الثاني وقد عرفت حال الحق ان يتخذ امر اعتباري من غير
 ان يتغير حال الاعيان في انفسها اعني من غير وقوع امرتها
 او ارتفاعها غير معقول واذا كان الامر لاعتباري وجوبيا
 لا بد له من وجود امر عيني يكون منشأ الاختلاف حافظ النفس
 امرتها فيجب والتمويه لا يكون الا بحادث وضع متغير هي
 وجودها كالأمر لا يمكن الا بحادثها من وهكذا لو امكن تجزئة
 اعتباريا اصله وبما كان له الى العالم الواقعية سبيل نفسه
 ولم يكن متغلا في الوقوع على عينه فلا يكون اعتباريا بل
 حقيقيا وهذا ظاهر ثم لا يمكن ان يكون له ذلك المنشأ
 الحافظ له ولا لا فقلب الوضع والعكس الامر وصار المخرج اصلا
 والمستقل بها وهو خلف وبالمثل فالامر الصافي الذي يتخرج
 من العلة وقت حصول المعلول منها سمي تارة اوجيا او
 اوجيلا وكل من المختار وجد امر بالارادة سمي تارة تعلقا
 او ترجيحيا الذي اسم اريد فانما هو اعتباري لا يدخل في
 وجود المعلول وانما يصح دخول الفاء التعقيبية في قولنا اوجي
 فوجد او اريد فكان باعتبارها كونه محالها هو منشأ الاختلاف
 وهو استتمام الموجد والمبدء باستيعاج شرائط ايجادها وتلزم

لا باعتبار نفس هذا المعنى الاصافي نعم ان جعل التعاقب عبارة
 عن حصول الحالة الشوقية لاجتماعه كان لم يدخل في وجود
 الإرادة الصريحة لكن هذه الحالة هي الإرادة بالفعل لا بتقديم عليها
 هي القوة الإرادية وانما هي ارادة بالقوة كما لا يخفى على من عرفت
 عن نفسه ويعتبر من وجدانه فاستحدثت الحروف التي
 حدثت لعل الإرادة كما نه تستلزم عن اثبات الحدوث للصفة
 باستداره الى الاضائة واستوى نسبة الحالة الشوقية الى طرفي
 الفعل والترك بل يكون هناك شوق الى احدهما لا بعينه غيره
 معقول وانما ذلك تردد وموقف وليس من الإرادة والعزم
 والاجتماع والشوق في معنى والمسوق في النسبة الى الطرفين هي
 القوة الإرادية وانما اذا انضاف اليها ودعي الفعل انبعت منها
 الشوق اليه والعزم عليه وكذلك لو عت ترك هذا ما يجد
 من نفسه وشيئا من هذه بعين عقولنا من غير ان حال الغلبة
 اعنى شاهد الحق تعالى قدس اجل واعلى من ان فيها سب
 الى حال الحق الذي يفتقر واخص من ان يطلق عليها اسم السب
 اليها حقيقة امرهم مما بسطنا عرفت ان ما ذكره صلوات الله
 في القوم معذرة ثلث من المقدما الاربعه الجواب عن دليل

الشيخ

الشيخ الاشعري على ان الحق سط من اثبات امر لا موجود ولا
 معدوم يكون العبد مستقلا به ويكون استناده الى ارادته
 اليه لا دخل له في وجوده وانما هي قدرة الله خاصة لا بطريق
 الوجوب فيسبب بالكسب والفعل بالمعنى المصداق او نحو اس
 لا يصاحبه الوجوب ولا يضاف اليه **لا يقال** ان كانت الارادة
 سادة مخرجها من اجازتها لا يلزم ان يكون لغرضه علة
 فان الارادة صفة من شأنها ان ترجع وقتها دون وقت من غير
 تخصص ولا يلزم من ذلك الترجيح بالاربع بمعنى وقوع المكان
 بلا سب بل الترجيح بالاربع وهو جائز كما في طريق المار ب
 وقد جري العطشان لا ان تقع له الجواز لترجح بالاربع بطل
 دليل استناع التخلّف عن العلة التامة فان حصل ان لم يجز
 التخلّف عنها للمكان وقوع المعلول معها تارة وعدم اخذ
 فان كان لوقت الوقوع تخصص لم يكن ما فرضناه علة تامة
 ولا لزم الترجيح بالاربع والالتزام بطلان الدليل وتجب
 التخلّف مطلقا عما لم يرتكبه احد من العقلاء ولم يصح
 به واحد من الفضلاء الا ان صاحبنا لم يرضع ان جعل المعنى
 الاعتباري المسمى بالاربع من العلة التامة جعل بمعنى
 عدم جواز التخلّف عن العلة التامة في الموجودات العينية بتم

بقصور انفعال الموجود عن الوجود لا عدم جواز الترجيح بلا
 مرجح بل مرجح بجواز بل وقوله فلم من كلامه تجوز للتخلف
 عن العلة بمعنى الفاعل المستبعد كجرح شرطي لا جازا ويصح
 جمع ما يتوقف عليه الاجاز وذلك هو العلم التام في الشيء
 عند الجهول لا ما اختار من المركب من تلك ومن الاجاز و
 جوب التخلف في الامور الاعتبارية مطلقا وما يجهول المتكلمين
 فانما هو شرع الترجيح المذكور في الازالة خاصة كان ذلك مقادير
 لطبيعة الازالة مختصة بها ويرى عليهم انه لو امتنع الترجيح المذكور
 في ذاته فكيف يجمع القول بوجود صفة من صفاتها ذلك وان
 لم يقع في الدليل على اختصاص الازالة به فان العقل لا
 يتفحص عن تجويزه لغيرها من الصفات والمالات ايضاً
 ذكر منافع المرافقة ان الترجيح بلا مرجح هو سيطرة الازالة
 يستلزم الترجيح بلا مرجح لازالة احد الطرفين على الازالة
 الآخر والتعلق بالازالة لغيره لا يتلحق بأكبر الا ان يلزم
 التسلسل في الازالات والتعلقات **قلت** والقول الترجيح
 بلا مرجح في وقوع التعلق بناء على اعتبارية وان الترجيح
 فيه لا يسد باب اثبات الصانع قد ثبت ما فيه ولنعد
 ونقول ان ملازم اعتبارية ومشتا انهما اما وجود الازالة

ومرجحاً

وحدهما فنلزم وقوعه في الازالة اومع وجوده المراد فكيف كان
 علماً والحاصل ان الاعتباريات الانشائية لا يجمع شرطيها في
 شيء بل هي اعم من إنشاء التعلقات فلا كانت جملة عن منافيتها
 غير مدركة فيها فكانت مستقلة بالتحصيل ذات حط من الكمال
 ههنا **ثم** لو لم يثبت التعلق شرطي الازالة لا ترجيح الازالة وقيل
 ان الازالة شرع لها طر فادون طرف وقتادون وقت مع
 استواء فثبتها الى الطرفين والواقين من غير احتياج الى العلم بها
 لذاتها كان السؤال بلم يثبت هذا دون ذلك اعتباراً **استدل**
 عما نقاه القائل من اصله لم يلزم الترجيح بلا مرجح الا في
 معنى الترجيح الذي هو امر اعتباري لا محالة ولحق ان التزام
 ذلك لا مجال له ايضا ولو قيل بان المرجح الترجيح في الازالة ايضاً
 كان اللازم هو التسلسل في الترجيمات وورد عليه ما ورد
 على التسلسل في التعلقات وقرر بعض الفلاس ذلك بان
 كما لا يقال له اوجب العجب هذا دون ذلك كذلك لا
 تعلقت الازالة بهذا ولم يرتب هذا دون ذلك فكيف كان لا
 يجب ان الذي غير عقل كذلك ترجيح الازالة بل لو كانت الازالة
 رادة مما يجري فيه التعليل والسؤال المذكور لم يكن الازالة
 بل مبنية اخرى ووجه المحقق الذي بان وقوع هذا

الطرفين رجحان لا محالة فينتهي في تساوي نسبتهم الطرفين الى
 ذات الارادة والقياس على الجاهل ليس بشيء فان الاستيعاب
 عن الاقتضاء ولا محالة ينتهي الى ما يكون مقتضا للذات وينقطع
 عليه السؤال فلم فلا تستلزم النسبة الاستيعاب الى الطرفين على الارادة
 فان تعللها كبحل الطرفين يمكن ولا يمتنع تحقيق الاختيار بمعنى
 صحة الفعل والترك الذي ينته الممثلون فتعذر له ارجح الجواب
 هذا وانه ذلك يتوقف بان ذاته لذاته يقتضي هذا ووجه ذلك
 ولا يجري شلوه الاختيار بعد تسليم إمكان تعلقه بالطرفين على
 الوجه ان تغلق الارادة باحد الطرفين ترجح في الجواب نعم يترتب
 وحاشية ولا يعقل ذلك فيكون مختاراً ليعبر منه الفعل بالترك
 نظر الى ذاته وتكاد ارادته ولا يمكن هذا كلامه ولا عليها عليه
 الا ان لوهم ان يتوهم انه لا سادات بين تساتي نسبتهم الطرفين
 الى الارادة وبين رجحان احدهما اي وقصورهما ان التساتي
 انما هي قبل الوقوع وعنده يرتفع التساتي فكان الارادة ليست
 بمقتضية لذاته للتساوي ولا الرجحان وتثبت لها على التساوي
فتعذر هذا مما المعنى لولا محالة في سلك العقل اصلاً فان معنى
 تساوي النسبة عدم الاقتضاء لتساوي الطرفين ورجحان هذا
 الطرفين سهاها اقتضاء ما لا يعقل ان يكون شيئاً غير مقتضى

في ذاته لا مقرر مقتضى هو بلا انضمام ضيقه اليه اياه واراد ان ذلك
 كما لا تغلب بين المواد الثلاث وارتفع اليقين عن احكام العقل
 وجاز وقوع الممكن من غير مؤثر فلا سند باب شات الصانع
 وتقدس واهلك تقدرت مما درست وعلمت من تحقيقا تم
 ان الترجيح بلا مرجح بمعنى وقوع الممكن للاسبغ في جاز انما كانتا
 الا عند صاحب المقياس في تهاجره ولا موع للاعتبار خاصة
 واما الترجيح بلا مرجح فهو بمعنى ايجاد الممكن بلا موجد على التقا
 وبديهة ومعنى اختيار الفاعل الفعل على الترك بلا داع يدعي اليه
 جاز عند نقاة الغرض عن الفعل والرفع ومعنى اختيار واحد لا يرب
 المتساويين في ذاته ما في ترتيب العرض المخصوص عليها جاز كما
 في طريق الجارب وقد جلي العطفان ويجوز ايجاد الممكن من غير
 اقتضادات الموجد ولا ارادة لذاته لهذا لا يجادل مع مقتضى
 نسبتهم لا يجادل وعلمه اليها جاز ايضا عند جهول المتكلمين خلفا
 للمكلماء ومعنى اقتضاء ذات الموجد جهة اوجع الارادة الى ايجاد
 في وقت وعلمه اوجع اقتضائه في وقت اخر غير جاز لما تقتصر
 من ان مقتضى الذات لا يختلف ولا بان اقتضادات ذات الممكن
 الموجد في وقت وعدمه في آخر لان الفرق بدليل ما بين الوجه
 ولا يجادل والحق عندني ان هذا الوجه هو مرجع المعنى السابق

عليه الذي جوء به المفسرين والى عدل عنه كثير من محققين
كالذي في طاعة التسك في حق هذه المعنى بطريق الحارب وقد
العثان ذلك كله لان تساوي الطرفين والعقد بين
جميع الوجوه والمهمات فربا بعدا ويمتد ويسفر وكانها
معا وتقبلين سواء محال ان فرض وقوعه منع اختيار العرف
هذا ما ليس به من حق في هذا البحث الغامض الذي قد ولي
التوفيق والهادي الى سوله الطريق فلنرجع الى التفسير الجليل
اصل الدليل فنقول ان بعدا منقوض بالحادث اليومي والحق بان
الحادث مستقلة الحركات سرمدية متعاقبة معدلات بعضها
لبعض يجرى التسلسل فيها لا يجرى كالحركة في اجزاء العالم
باسرها فلا يلزم القدم التخييف في حقها بل السكون والجنوبي
وقد قال بذلك بعض المحدثين من المتأخرين ونقل الدواني
عن ابن تيمية القول في العرش يثل اسمع كمن من اعلا ظم الحناء
كان من الحصة فاضطر الى القول بقدم فوج العرش لان عرش
الربيع وقدس ودعوى ان المعدلات لا تتسلسل لان
استعدادات عزومتها علة عامة قديمة لا تتسلسل لان
سرمدية فيلزم قدم المادة وموجع الحركة تحكم ويمكن ان يجعل
الدليل الزايعا عن لا يجرى التسلسل مطلقا فبدل مع الفسق

فخامس

فخامس يدعكم باطل لما قبل من ان القول بوجود قدم
ما مع حوادث الاول لها غير معقول لان القدم متقدم على كل
حادث فكيف لحدك يتقدم فيه على جميعها بل يتردد ذلك بل يتردد
الوهم ونشأه قياس غير المتأهي بالمتأهي وعدم الفسق بين
الكل المجزئ ولا يتردد في بالجملة فحادث كل جزء لا ينافي بقاء الكل
ولا يتقدمه على كل فقلنا عن قديم اخر فان وجود المطلق يتعطل
بتوهمه لا يتردد كما لا يمكن فوج الانسان مستقر من ذلك او عليه
السلام الى انقراض العالم ولما استقر ودام فقيم الحيات وتقلب
الذين بل لا يتردد ابطال التسلسل جارية في المقادير
ايها اما **التضاد** فلا **ثاء** اذا قلنا ان سلسلة من سبل معينة
صاعدة او نازلة يتكافؤ على السابقيات والمسبقيات
فيما فوقه والى من الصاعدة او ما تحته من النازلة ويقع في اللب
مسبوقة بالسابقية على التضاد وعكسها على التنازل بل
مكافئ ولا يخبر فضعان السابقيات على الاول بسابقية اللب
فانها ليست بالمسبوقة فيما فوقه بل هي متقدمة ولا تضاعف المسبقيات
على التناقص مسبوقة فاما ليست بالسابقة لما تحته بل فوقه
وما تحته على الاول وما فوقه على الثاني لا يدخل في النسب بين

ب

احاد السلسلة التي يجب تكافؤها وقسرها على تلك السلسلة من
 الالاء مضاعفات من زينة فانه عدد كلياته والنبويات يجب
 ان يكافئها بينهم والمداخل في ذلك لا يوت بالقياس الى ايمان
 وكلنا اذا تاملت سنة لم يدخل في ذلك نبوة بالقياس الى ايمان
 فسمعت ما فهم ان التقايف للبحر في السلسلة الغير المتنا
 هية من الطرفين واما الالاء بان قصته التقايف ان يوجد
 لكل واحد ما يضافه وسبوقية للمدخل الى ايمان يضاف
 سابقة سابقة وسابقة في التاني اما في مسبوقة
 مسبوقة فلم يوجد سنة بل كما في احوال التساوي
 في العدد اغانيلهم في المتناهي صفة لزمه للقصبة المذكورة
 لا الالاء فيكون سنة كما في الالاء اكان باره كلف من
 عدد من من اخر انا منسا وبيد بالصفة سواء كما تاملنا
 هذين في سنة صاميت **واما التطبيق** فظاهر فلما ان يقول
 الاجري فيها التطبيق لعدم اجتماعها في التطبيق العملي الاجري
 لا يقتضي الاجماع والمسمى غير يختلف لعدم وجوبها فاني
 جرد عن التعاقب من الوجود في نفس الامر وسواء **والكل**
 والجزر باطل بالبدئية في العدد وجمته كانت اعادة او متعاقبة
 والحد

والجزر فالموجود في كل زمان واكان واحدا للمركب الواحد
 في جميع الالاءية عدد بالصفة وعلى الزمان يجزئ عنهم المتنا
 بتات في وعاء الدهر كان الثابتات معا في المرحل والما غير
 هرا كالتصنيف والتصنيف والعرضي والوسط والطرف
 ونحوها فاعلم بل يقول وجود الغير المتناهي بان لم يكن متنا
 كالنفوس انا ملقة عندكم سيطر بالتطبيق لا امكن فرض جليلين
 متفاوتين بواحد او جمته فتم التطبيق بينهما اجمالا في
 للترتيبات **فان قيل** التطبيق الاجمالي يكفي في الترتيبات لان
 انطباق للمدخل الى ايمان يستلزم انطباق جميع الالاء على
 نظامها كما يحل الممتد على خلافها كغيرها من الحصر
قلنا لما كلف التطبيق الاجمالي فليكن في غير الترتيبات ايضا وان
 لم يكن بمعنى انطباق المبدئين فان فرض التتابع اجمالا ماميا
 اتمله واما ذكره الحق الدواني من ان لم يتم الانقطاع في غير
 للترتيبات على تقدير يكون في السلسلة اكل واحد ليس بازالة
 بين من السلسلة كمن منوع لان تلك الزيادة يمكن ان يكون في
 الاوساط فلا يلزم الاشارة واما في الترتيبات فتقبل التطبيق الى
 في اجماله لا متناهي والواقع في الاوساط لا متناهي النظام فتم دفع
 بما ذكره ايضا من ان العقل ان يفرض الالاءية متبر حتى يطر

1137

كلف لا يقال في المثل الأول ان الزمان من فرض الترتيب الامن لا ينبغي
 الايراد لنا فنقول هذا الفرض لا يستلزم زيادة ولا نقصانا
 في احاد السلسلين وانما هو يظهر خلال السلسلين كما يظهر
 في الرياضيات امور غير واقعية ليظهر ليعمل الامور الواقعة
 كما قالوا في جنات مساواة زوايا المثلث لتاثيرين في فرضنا
 اخراج احد ضلوعه كانت الخارج مساوية للداخلين وهي
 مع التي يجنبها وهي لا يخلو زوايا المثلث مساوية لتاثيرين فيخرج
 المثلثين منها يخرج جميع زوايا المثلث مساوية لتاثيرين وكلا
 لم يكن مساوية لمساوية مساوية مع ان من المثلثات ما يستحيل
 اخراج احد ضلوعه كانت المثلث الفرض لخلل ذلك الا فلا لا
 لا يوجب المانع بان الحال لعل من من اخراج لخطوه الفرض بان
 بثبوت المانع على فرض لا يستلزم بثبوت في نفس الامر لقطع بان
 ذلك الفرض لا يخلو في زيادة الزوايا ولا نقصانها او اكثر من
 لثلاثة وستة والخطية متينة على ذلك كالدوائر والخطوط في الهيئة
 بل يكون من الجديها انهم كما بطل الحلا وابطال الحركة عديم للال
 العلوق حيث يفرض نسبة المثلث في الى الملة الاولى كنسبة زوايا
 الحركة في الحلا الزمان الحركة في الملة الاولى وكلما استبدل في
 المثلث الثاني الى المثلث الاول كنسبة زوايا الحركة عديم للال في الزمان

حركة

حركة وفي المثل الاول حق يلزم كون الحركة مع العادة كفي
 لامر وقد اورد عليه المتأخرين بمثل ما مر وهذا الى العلم
 انهم من فرض النسبة المذكورة وبما كان وجود الحركة كين
 والمهاويين على تلك النسبة محالا **والجواب** عنه ان ليس بان
 هذا من قبيل الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقع بل
 ما ذكره في البرهان السليبي فرض خطين غير متساويين
 على هيئة ساقين مثلث من هذا القبيل لانه لا يمكن ذلك كما
 في سطح غير متساوي الطول فقطعوا المتغيرين في مثل ذلك
 ان ذلك الفرض لا يقع فيه استحياله المفروض لا يقال ان لم يستند
 على انتهاء الجسم بالزمن فرض غير متناه لان من محال ان لا ينقطع
 معنى الفرض المذكور ان معناه حقيقة صادقة وهما ان ما يستند
 على هذا الفرض محال ان هو محال والبرهان في الجسم كذلك او ينقطع
 الفروض المذكورة مع فوات لاجل ما يقع منه ولا يتغير هو
 بها في ذاتها ولا صفاتها بخلاف الفرض المذكور في الجسم هذا محال
اقول والحق عندني ان امكن الفروض من عدم مناهة لما يفرض
 هو فيه للبدن في اتمام الدليل في تمامه مع استحياله في كماله من
 الشئ ومنه حركات القتاديين والحق ان غاية الاحكام الواقعة في
 عالم العقبر ما لا سبيل للاشارة الا لا يشيخ اذا وضع محال على ان

يتصور ذلك فاما بعد ذلك بحسب الاوامر لا يجب ان
 الامر والمعرفة في الفرض المذكور ان يقال لو كان كذلك لكان
 في فرضه كذا والبيان باطل لا يستلزم الى ذلك والاول وجه
 الجواب لا يمكن فرض وقوعه بغير جزئين او على ملحقهما
 نحن منه فرض مطابق للجهتين في الخارج محال لعدم امتياز
 احادهم به عن الاخرى ولو وقع لهم وقوع كل واحد بالذات
 متباينة ولا حتم معاوية يكون شيئين ووقوعه في حيز
 متبنيين في حيزين كما بينا وذلك لان الثاني من السلسلة
 يكون اول لجزء الثانية يجب ان يقع بانه اول السلسلة الذي
 هو اول لجزء الاولى ولكن الثاني لجزء الاولى بانه ثالث السلسلة
 الذي هو ثالث الثانية وهكذا هذه الفرض لا يمكن في المطلوب بل
 الممكن هو المطابق للعقل الاجمالي بمعنى ان العقل يحكم بان في كل
 منها اول وثاني وثالث اما بعد هاتين المراتب فان تكافؤا
 بان يوجد في كل ما يراى من الاخرى لهم شأنا مما لا يلزم
 انقطاع النقص للعقل ان يفرض في جزئية ثبات
 المراتب المذكورة بان لا يحل هناك اولا وثانيا وثالثا وما بعد
 كما يفرض في التثنية مثل العشرة اول وثاني والعاشرة الا ان عدم
 التام في جميع التفصيل في لحاظ التعلق بقصور العقل عن ذلك

لا تكون متنها في نفسه فظهر ان هذا الحق من الخاطا يمكن
 للعقل العالمية وكلها هو ممكن لها ان ليس لها عندهم حال
 متقن بل يقول عرض الترتيب لتلك الاحاد بوجه من الوجوه
 ممكن في نفس الامر ولا اقل من الترتيب بالشرف فيما بين النفس
 على ادعلا وكلا فضلا فاذا فرض هذا الممكن وانما يظهر
 لزوم الجمال ويقول انه غير لازم من فرض الممكن بل من وجوب
 غير المتالي على ساق ولا يلزم في نفوذ فلسفةهم وعلى هذا
 الفرض يمكن ارجاء سائر البراهين نعم بعضها مدخلية ولكن
 ذلك لا يدفع الاوامر والحق على برهان الوسط والطرف
 فنقول محله على ماساقة الشيخ والشيخ انه انما ثبت امر
 بلا نهاية كان ما بعد الاول وما قبل الاخر كلها او ما طابا بل
 طرف وهو محال بحكم التقاضيف واعتراض عليه الحق الذي
 بالنقص بالحرية العقلية فان اللجوء من الحركة عندهم هو الوسط
 ولا طرف هناك الا بالاشارة والبيان بالاراد من الطرف اما
 مالا يكون وسطا اصلا فذلك ليس بعين ان لا يلزم شيئا
 لان ابن البراءة اصلا وان اراد انهم فهو متحقق هناك و
 الحاصل ان عدم الاشياء الطرف لا يكون وسطا الا بمراتب التسلسل
 بل لا يكون عينه فلا يتحقق الاستدلال ولا التنبية به عليه

برهان على الفرض

اذ ليس بطلانه ايجل من بطلانه فمن لا يعلم هذا لا يعلم ذلك
قلت فلا سداد لعل بطلان التسلسل العليل بل من ممتنع
 ما بالعرض بدق ما بالذات كاسانه الحق المحق قريب
 الماحذ من الوسط والطرف ثم نقول ترتب النفوس باعية
 ارضية كدور كائن في جريان التطبيق واكثر البراهين فان الترتيب
 الزلي واقع كالمعلم والمعلوف وجعل نفوس كثيرة وقعة
 لا يدفع التطبيق بين لعل بان يوجد لعل الحادثة في اليوم من
 وفي الايام من سنة اخرى ومفادات احاد الجمل لا يحل كما هو ظاهر
 للتاسل بل نقول يجري هناك التطبيق فيها بين الاحاد للترتيب
 يصير نفوس الابرار المتعاقبة وايضا وجهد نفوس اخرى معها
 بل نقول ترتب العاقلية اليها فام ايضا اذ نفوس لا من متوقف
 على نفس الارب المعقنة للقرعة للولادة وتكون التوقف بل سطر
 بدت الابن ولا بد ان غير محتملة لا يصرنا اذا التوقف بين النفوس
 المحتملة كاف ولو بل سطر قال الحق الذي انهم لا يقعون
 بترتيب النفوس المتولدة الى غير النهاية متدريج المثلث السقا
 بانقرض الا فساد الاستاينة بل كحركات المنقصة في القارات
 الصلابة المعقنة للظواهرات العامة فحينئذ انسان بالتولد
 ويكون مؤيد بجنايته بقدر ما يحل استبطاط الصانع التي يحل

الهيما

الهيما والنجح فحينئذ ذكرتم المبدء من الشر في زكري في كتابه
 المبيح بغير التفرع الالهية كعقبة من له هذا الانسان مفصول
 ذكر ان هذا الادم الذي ينسب اليه ليس حادثة بالتولد بل بما
 لتولد وان التوليذ سابق عليه بادوار فلا يتوهم عليهم اذ ان
 لان سلسلة التوليذ عندهم متناهية غاية الامر انهم يتبعون
 سلاسل غير متناهية كل منها متناهية هذا كلامه **قلت** انظر
 الافراد باسرها ياتي في قدم النوع لان ما قبلت قدامه استمع عدمه
 وقد قالوا ايضا ان الارام في الكليات مساوي للضرورة بل
 نقول وجود العاقلية المتناهية مطلقا لا يتلزم الترتيب لان المجموع
 متوقف على ما سقط عنه واحد وهو على ما سقط عنه واحد
 آخر وهكذا وايضا المجموع الغير المتناهي جزء واحد ولان
 وثلاثة وما جدها في سلسلة من الوجدان اخرى مما فوق
لا يقال هذا قول بتركيب العدد مما تحت وقيل بطول كسب

لا بعض ثلاثة لا تحسب من العشرة مركبة من اربعة وستة
 بل من الوحدات التي هي مبعث التسعة واليوس العدد امر ابد
 لوجود الوحدات التي مبعثها
 على الوحدات هو بطلان الصورة له وقد مرجح الى بطلان الاوسط
 الجحاني بان كل جلد عباد عن الوحدات التي هي مباحها
 بشرط التقاء وحده اخرى مع نظيره عدم تركب العدد من الاعلاد

والقول عن ارسطو محمول على ذلك على ان العدد سواء
اعتبر فيه جزء صورته او لا امر اعتباري وكل ما في السلسلة
للدرجة وهي جزء من العدد لا المعبر عن مع العاين ولا
شك انه اذا وجد معروض في الثانية وجد معروض في الاثنين
بالضرورة فانه اذا وجد زيد وعمر فيكون فلا بد ان يوجد زيد
وعمر في زيد وعمر ليس خارجا عن زيد وعمر وبكم ولا
غيره فيكون لاجل اتيه لا يقال ليس هناك لاجل الاحاد واما
المجموعات فهي من اعتبار العقل لا ان تقول من البنية ان
وجد وب كان هناك ثلثة موجبات متغايرة بالذات
اوب جميع **اب** كمالا وقد بني المحققون صدق الكثرة
عن الرجل الحقيقي على هذا الوجه هو ان يصدق عن مجموع
الواجب والصادر الاول في ثلثة لا يستلزم مجموع والظاهر
وحته الى الامور الاعتبارية والظاهر المشيوع على هذه
لو سلسلت المركبات الى غير النهاية والعدد المستقلة لهذا المجموع
اما نفسه واما جزءه واما خارج عنه الى اعضاء ذكره مبني على
ان المجموع متغايرة لكل واحد ان كل واحد له جملة في السلسلة و
هو الى الحد الذي فيه هذا ما ذكره الدياني ومثاله ان العدد
ليس جزء صورته وان ذلك يستلزم تركيب العدد الفرتاني

من

من التناهي وان مجموع المجددين الاحاد موجودة ودخل
في المجموع الذي قوة سره رتب العدد بما اعتبره الا وقد بحث في
كل من هذه المقامات اما الاول فقد قال الفاضل القزويني ان العدد
يجب ان يكون له صورة لدرجة لان الوحدة كيف عند بعض وليس
المقولات على ما حققه الشيخ والمجولات الكثيرة يصدق عليها
الوحدة لوجوب صدق الكل على الكثيرين افراده فكيف يصدق
عليها العدد الذي هو من مقوله الكم ان يصدق الكل على الكثير
من افراد صدقات مقدرة لا واحد فلا يقال لزيد وعمر
وبكر انسان بل ناس ولا يقال للمجموع لاجل ارجح فلا استحالة
في صدق الكم على المجموع كيف والصدور ان يصدق بكم فلو ان
لعدد الا لا كره على المجموع واما الثاني فقد اورد عليه الحق
المروي ان العدد يحل ذلك التقدير وجعلت من حيث انها
معرفة للهيئة الاجتماعية لا وحدات مختصة كيف والعدد حقيقة
محملة ولها وان مختصة بمحصن الوحدات ليس كرقم وتقسيم
ان ههنا وحدات مشتركة على الهيئة الصورية ووحدات من
حيث انها معرفة ووحدات مختصة لم يثبت بها الهيئة
وخلافا لغيره فكل واحد وحدة وكلامه هو العدد عندنا
اعتبار الجزء الصوري في الثاني ان هذا تقديره الثالث كثرة

محضه والواجب وحدة محضه لاكثره ولا عدد فدخل الوجدات
 المحضة في دخولها في العدد لا يستلزم دخول الوجدات المحضة
 فيتركب ويلزم دخول كل وحدة فيه مرفوع مرة على الاندك
 ومرة في ضمن المجموع وتركيب الثلاثة مثلا من اجزاء غير متناهية
 اذ على ذلك التقدير يكون المجموعات الثلاثة الى اصل من الوجدات
 الثلث جزء وكذا المجموعات الثلاثة الاخر الى اصل من هذه
 المجموعات ولا يتوهم ان الهيئة الوجدانية لا يمكن ان يكون الكثرة
 المحضة ضرورة استلزام تعدد المروض فقد والعارضات
 عروضا للهيئة ^{عروضا} لا تراعي فليس في نفس الامر لاكثره وحدايته لقول العقل
 بغيره من التحليل يتوهم منها هذه الهيئة على تماس
 سائر العوارض لانه لا يتوهم هذه كلياته اقول لك تسال
 ما الذي بالوجدان من حيث انها موصوفة ان اريد لها ذات
 المروض فهي لاكثره وان اريد الذات مع المروض فيجمع
 لا القول بدخول الجسم في الصيغة وان اريد الذات بشرط العروضا
 فانما ان يتوهم المروض بشرط النفس الذات فهو معتقلا
 او شرط الصدق في مفهوم العقل عليها فيلزم ان يكون صدقه
 عليها عروضا لكونه موصوفا بغير شرط والذاتي لا يخلو ان
 اريد مصداق الحكم بانها موصوفة بحيث عندها اما ذات

المروض

للمروض التي هي الكثرة او ذاتها مع قيام امر لها كما ان مصداق
 مفهوم الكاتب ذات زيد مع وصف الكتابة فيرجع الى العقل
 بالصدق العروضا على ان الذات مع الوصف يعين فيها الترتيب
 بان المراد اما ذات العقيد او مع العقيد اربع التقييد فالاول
 هي الكثرة ولا حول ان يلزم فيها التركيب واما جعل الذات
 من حيث المروض عبارة عن ذات غير ذات الكثرة وجعل
 التقدير الاعتباري عنوانا للتقارير الذاتي كما في الهيئة بشرط
 لا ويشرط ولا بشرط حيث امتنع الاول دون الباقي بتركيب
 تحت بعض كبره غير ما هو كاتري ^{لا يقال} المراد العقيد با
 المعنى المعتبر في الشخص عند المتقدمين على ما قاله هذا المحقق
 في بعض تعليقاته المهيئة بشرط شيء يصيد في عما يكون
 كل من العقيد والتقييد داخل فيه وهو الغير وما يكون التقييد
 داخل فيه دون العقيد وهو الحقيقة وما يكون العقيد داخل
 فيه دون التقييد وهو الشخص عند من زعم ان الحقيقة
 الشخصية مركبة من الهيئة والشخص وما يكون كل من التقييد
 والعقيد خارجا عن عارضا وهو الشخص عند من ذهب
 الى ان الحقيقة الشخصية هي الماهية النوعية معروفة للشخص
 والحق ان الثلاثة الاول امور لعينها ممتزجة والموجود في الخارج

هو الرابع قلت يريد علم هذا المقدم بين ان ما لا يشترط
 يكون عين ما لا يشترط اذا لم يوجد عندهم هي الطبعة الكلية
 وليس هذا الامر في سيمي بالمتخصص والتفاير انما هو محجب
 الا ذلك دون المدرك على ان التردد المذكور يجرى فيه
 ايضا **باب** عما ذكرنا بعض الافاضل الذين يعتقد علمهم
 بان الهيئة ليست شرط للعقد وفيه القدر ولا يكون المبتدئ بل
 الوجبات بعد اجتماعها ومعنى نوع وحدة لها صارت
 حقيقة عددية لان الكثير عما هو كثير ليس موجودا واحدا
 فلا يكون حقيقة واحدة وانما تحصله بل لا بد لها من نوع واحد
 وهذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون حقيقة محصلة من
 عرض نوع وحدة طبيعة كانت او اعتبارية وحاصل اختيار
 كونه الهيئة لاجتماعه شرط التحصيل حقيقة وكونها ذاتا
 واحدة كما في مسائل المتأخرين المركبة **اقول** الشرطية للتحصيل
 بدئي الدخول غير معقولة الا ان يرجع الى الشرطية للحصول
 انما ليس لاعتدال الهيئة لا المادية والصورية واما الهيئة التي
 كسيت في المتأخرين المركبة فاما علة عن ثلاث في الاجزاء الثلاثة
 ونماها بحيث يحصل منه كيفية مزاجية معدة للوضوح
 صورة في جبهة رابعة لاجزاء المادية كالللكة في الخلف

السكنج

في السكنج وللصانع المولى في هذا المعنى وهيئة وضعية
 خارجية خارجة عن حقيقة المركب شرط لوجود الصورة الرابطة
 واما عن اقتدار المادة والصورة وحلول احدهما في الاخر فانا
 امر انما يمتنع نفس حقيقة المادة والصورة اذ لا يتصور
 وجود الصورة بدون المادة وهذا لا يدخل في التحصيل لا با
 اعتبارها هو منشأ الانزاعه واما عن حالة وضعية فيما بين
 الاجزاء المادية لا تكون سببا لحدوث صورة غيرها كاهيئة التا
 ليفية السريية والهيئة لاجتماعه للاحاد العسكرية وهذه
 لا تدخل في حقيقة المركب عند المحدثين التركيب الجوهري من الخلق
 وهم لا يترافقون خارجة عند غيرهم ففيل امر اعتباري
 ولا اعتباري هذا عند في هذا هل لعقل كيف وجدته با بعد
 حدوث الاحاد الحقيقة وايضا المذكور في لوجزة الاعراض
 النسبية فاما ان لا يكون الا رابعة وفيل حقيقي وعلى الاول
 ان جعل شرط التحصيل السريي وتوجد له عند السريي
 معه الوحدة لزم كونه السريي فهو ما اعتبره اعراض الا
 حشاش وامر على هيئة السريي لكن لا من حيث كونه واحدا
وعلى الثاني يلزم عينية على الاعتبار الاول كونه الكائن
 بالقياس الى ذات الانسان ووجوده في الاجتماع على الثاني

فما اعتبر حال العدد عليه على التقديرين ولا اعتبار به على
الحق الصريح ان العدد لا يثبت فيه هيئة اجتماعية خارجية
ولا لا يمكن الواجب الممكن ان يثبت على الهيئة فيه اما الحماطية
محمدة والوحدات اذا لوحظت بلحاظ وجودها في اجمال كانت
عددا واما اذا لوحظت بلحاظ تفصيل كانت كثرة او اقل اعتبر
عن بعض الوحدات بدش انعام امر اليها واما تحققت هذا
فاليك الجواب في ان تسمي العدد حقيقة محصلة او غير حاصلها
حدثت للوازم المجتمعة كالزمنية والضرورية والناشئة رينا
قضية وجرها فلك ان تقول اذا كانت الوحدات المحصورة
جودة فما المانع من ان يثبت لها تلك اللوازم وان قيل
اللازم الواحد يقتضي وحدة اللوازم ولما الكثير من حيث
هو كثر فاما يقتضي لزم كثر **قلت** لو لم يعرف وحدة
واحدة وحدانية للكثير اتصال اللوازم العددية كلها
من لوازم الهيئة وقد تعرف ان لوازم الهيئات كلها امر
اعتبارية فيكون اعتبارها ما ينشأ عنها الوحدة الحماطية
فما ذكره المحقق من ان دخول الوحدات المحصورة اعم من
تمام العدد لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة فيه الزيادة
انما لا يستلزم دخول الوحدات المجتمعة من حيث انها مجتمعة

وذلك

وذلك انما يرجع الى ان في دخول وصف الاجتماع لا ذات الوصف
ففي دخول العدد فيها فورة لاجل علم دخول ذلك الوصف في
الى القول بدخول ذلك الوصف فيه فلا بد من جميع اجزاء شي
في شي اخر مع وجود امر ياتي في ذلك الاخر يستلزم دخول الكل
فيه ضرورة وما ذكره من دخول كل وحدة مرتبة اعلا من
من دخول المجموع مع الوصف وهذا اللازم في نفسه نظري
ولذا قاله القائلون بتوابع العدد من الاعداد المتداخلة
واما الجورحات الغير المتناهية فما على التثنية الاولى منها اعتبار
لا اعتبار جزء واحد منها مرتبة وسيجي فيه كلام ولزم ان
وليس لم يلزم احد من وجوهها انفسها **الحال** مشترك
وما ذكره في دفع الشك من ان عرض الهيئة عرض انشائي
يمكن ان يناقض فيه بانه ان كان منشأ انشائيا امر انشائي
في الخارج على ذات الموصوف المتفرع هو عند ذلك في التثنية
الواجب والممكن والتثنية الواجب تقا والموجود والعرض محال
وان كان مقتضى ذلك الوصف دخول ذات الوصف في شيء
يستلزم دخوله منشأ الملك الهيئة فيه فيلزم دخول العدد في
عدد اخر لان يعتبر دخول ذلك العارض الانشائي في
العدد بنفسه لا بعنائه انما هو فقط هذا ما ينسب في هذا المقام

واما المقام الثالث اعني كونه الجبرع المركب من الواحدية

او الاحاد موجودا واحدا في الجبرع الذي ذكره فقد بحث فيه
الحقق المحرمي فاما لان حيزية الجبرع لا يكون الا بسلطة
حيزية عدده لعدده لا ينقسم من ان الحيزية والكليته من العرض
الا بسلطة لكم ولم تثبت حيزية العدد للعدد وسواء اعتبر الحيزية
معددا او عرضا كما عرفت وايضا الجبرعات المذكورة
امور اعتبارية لان كل واحد من الاحاد الغير المتناهية حيز من
الجبرعات الغير المتناهية مرات غير متناهية ولا شك ان كل
شيء حيز من شيئين بدلا على اعتبارية الكل فضلا عن كونه
كلا شيئا الغير المتناهية اجزاء مرار غير متناهية **قال** ولا يخلو
ان يقال ان التطبيق من غيره من الادلة تجري في اللوازم و
المزومات كما تجري في العلل والمعلولات ولا شك ان العدد
العروقي يستلزم للثنائي فالجبرع الاول يستلزم الثاني
وهو يستلزم الثالث وهكذا **قلت** في قوله الحيزية الكلية
من العرض الاولية لكم مسامحة والمراء ان الكليته من العرض
الكرام لا لا الحيزية من حيزية اعني المدونة ولا فظنا
فيقتضي ان لا يتحقق الحيزية والكليته في عالم الارتفاع اصلا ثم
الظاهر ان ذلك قول الفلاسفة القائلين بوجود الكم المنفصل

وكلام

وكلام المحقق الذي في سبقي على ما اختاره هو هذا المحقق
في حيز من الرسل القلبية من كونه العدد اعتباريا والاداة
اعرض عن العدد ونقل الكلام الى غيره منه فالحق ان العدد جبرع
العدد مع تركيبه من الوحدات الاعتبارية مما لا اعتبار له ان
الدليل الذي قائم على اعتبارية الجبرعات انما ينشأ عن انفسها
دخول بعضها في بعض مع اعتبار هئية اجتماعية فيها كانت
ما خرج مما ذكره الفاضل من ان في جواب الشبهة المشهورة
على قولهم انما وجد اثنان وجد ثالث هو جميع الاثنين وهي
انه يلزم على هذا من وجود اثنين ووجود امور غير متناهية
لا يلزم من الثالث مع الاثنين رابع ومنه مع الثالث خامس
وهكذا الى ثلاثين اهي **فاجاب** بان الهوية اذا اعتبر بها شيئ
من اجزاء ثمانية يكون اعتبارية مغايرة للاعتبارية المعتبر
فيبصره وكل واحد من الاثنين معية في الرابع مرة على وجه
في ضمن الجبرع وقد نظرنه الفاضل القاري في بان المقارن
ووجود كل ضرورة عند جميع اجزائه فكيف لا يوجد الرابع
مع وجود واحد واحد من الاثنين ومجموعهما **واجيب** عنه
وعن اصل الشبهة ايضا فتخصص المصلحة الضمنية بما يكون
اجزائه ممكنة لا ينشأ عن بعضها عن بعض واجزاء الرابع ليست

لك لا متاع انك لا اولين عن الثالث **واقول** هذا لا
 عما في الجواب الذي ان يعتبر لا جزء ممكنة التركيب فيما بينها
 في الخارج فيكون كما في الجواب والتركيب بينهما في الخارج
 غير ممكن ثم يحصل جوابا لفاصل ان كل مجموع مركب من نفسه
 ومن احواد او واحد منها اعتباري مغاير لنفسه لا اعتبار
 فالرابع ما لا ثالث مجموع واحد حقيقة لكنها متغايران كلا
 اعتبارا لان اصل ذاتهما اعتباري فبما في ذلك لا يكون
 شي من المجموعات الغير المتناهية فيما نحن فيه اعتباريا بل
 هو لاعتبار المجموع لان كل مجموع له اعتبارية باعتبار
 تركب من من احواد او مرة من المجموع الثاني و واحد مرة
 من الثالث واثنين كانت هذه اعتبارية متغايرة لا اعتبارية
 لما ان تغيرها انما هي باعتبار احواد من احوالها الخارجية
 اعتبارا لشي من بين المركب لا اعتبارية هو اعتبار المركب
 من مجموع ومن احواد كلها او بعضها مغاير لذلك المجموع
 او اعتبار المركب من مجموعين مشتركين في واحد مغاير
 المجموع المركب من احوادها او اعتبار المركب من مجموع واحد
 او احواد خارجة عنه مغاير للمركب من احواد ذلك المجموع
 ومن ذلك الواحد او الاحاد فيقتل هذه كلها اعتبارا للمركب

من مجموع مغاير للمركب من احواد ذلك المجموع وليس
 ذلك في شي مما نحن فيه بل انما اعتبارا لتركيب المجموع
 قاي من التفاضلات هو عين التركيب من احواد احواله
 فغير كلام من التركيب عينه في الحد بل من التوقف الي
 الاستسلام لا يفيد الزام المتوقف عليه للترتيب في جريانها
 والخير ان ان ثبت وجود المجموع علمت ثبت التوقف بالضرورة
 ولو بطريق الشرطية لا الجزئية بقي في اصل وجود المجموع الى
 حد في كلام وهو انه اذا وجد اوجب كان هناك موجودان
 متغايران بالذات ووجود اس ثالث وجداني مغاير لهما
 بالذات يقال المجموع ليس بيس ولا مبين الا اذا كانت هناك
 هيئة اجتماعية خارجية تالتهما وذلك انما يتصور في ذات
 الاوصاف كاجزاء العرس وما له هيئة لا اعتبارية الا انما احيية
 فلا جدوى لها في وجود امر ثالث فانه ان كان هناك انما
 امر لا يملك ذات الجمعية في الخارج كان ذلك لا له هيئة
 خارجية لها وان كان نفس ذاتها فاما ان يعتبر موضوع
 الوحدة فغير ذاتها بل تلك الهيئة المنتزعة عنها اثنان لا
 واحد واما ان يعتبر معهما تلك الهيئة فاما دخل في المجموع
 اعتباري واما غير خارجة عن العرض في المجموع على ما ذكرناه

وبعبارة أخرى عرض الوحدة للكثرة وانتهى عرض نفس
ذاته المنتزع عنها الكثرة غير معقول لا لايضا سلة امر يكون
هو العرض للوحدة او لا والكثرة ثانياً ويجب اعتبار ذلك
الاصرف الكثرة المعروض للوحدة ليعقد التعاين بين العرض
صياغة فماذا كان ذلك الامر اعتباراً كان الكثير للعرض
حالة اعتباراً بالغرض في الكلام المبني على وجود الجميع الزايل
على العولين في اشادات الواجب تقع على الدليل المشهور المذكور
وعلى التفسيرين بهر هاهن التطبيق ان بناء على القول بوجود
سلسلتين متبديتين احدهما من المعاني الاخرى والاخرى
ما فوقه ومثوب التكليف والحرية اكمالاً لثبوتها ولا تقتضي
ذلك يتوقف على وجود كل منهما بوصف الوحدة الاجتماعية
لكن المحقق الذي في جانب في كثير من مسائل القول بوجود
الجميع والوحدة في التحقيق لا يجوز الا للزم حيث جعل دليل التوحيد
المذكور في رسالة القديس لا ثبات الواجب تقع وهو ان
جميع الواجبين لا يقع ايكون واجبا لا تقاوه الى كل من حرية
ولامكانه ولا يحتاج الى جعله ليست نفسه ولا جزءاً بها
فاطفا وجعل الحكم كونه معاً طفاً ولا الواجب عند
الاكثار لروم وجوب الجميع الذي في من وجوب كل امر كيف

كانا

كانا ان دلت الدليل المذكور بحال في رسالة المعالطات
لا يقال وجوب الجميع معقول المعروض بدون العارضين
ولا كان انتفاء بانتفاء واحد من احواله وانما قد يكون
لرأى حكم خارجية كحل هذا الجرح عدم سعة هذه الدلائل
نقول اننا اعتبر مع وصف المعروضه فبما اعتبارها
فباعتبارها اما الاحكام الخارجية فباعتبارها اجتماعية
خارجية كالاجتماع في الزمان والمكان واما الاجتماع في نفس
الواقع فباعتبارها اجتماعية لا محالة فيكون الجميع بهذا الاجتماع
كجميع الواجب الممكن اعتباراً لا يطلب له حلة وايضا حل
هذا الجرح حالات متعديدة بعدة احوال الجرح في الحقيقة
باعتبار الحول وعدم السعة عددي وانما يتل بيقين هذه
الدلائل بحال هذا البلد فذلك لتسام مقادير احواله وهو
خارجي ومن هذا نقطت ان صدره منقوش عن الواجب
والصادر الاول صدره ان اجتماع في الموضوع والمحل
فباعتبار صدره ورشيتين عن الواحد الحقيقي المستحيل
عندهم على ان تلك الاحكام ربما تكون الكثرة كما كثر
فان عرض امر واحد كالاجتماع في الزمان ارفى المكان
او في الوضع المعروض الكثرة ان لا يتحقق مجموع خارجي لم يجمع

وحده فان قلت فليعرف الوجود لكل ماهو يعرف
 الكثرة فيكون الجميع الوجود في موجودا وان كانت الوجود
 اعتبارية كان الكثرة ايعام اعتبارية قلت الكثرة تمنع
 عن فعل الوجود الا من جهة غير جهتها فلما كانت جهة الكثرة
 نفس الذات كانت جهة الوجود غير ذاتها ما كانت اعتبارية
 رية كان الكثرة واحدا بالاعتبار وقد استمكن ان يتعدى
 من هذا الحكم ان اريد بكون الجميع موجودا ان ماهو
 معروف عن الكثرة موجودا لو بوجودات كثيرة فيلزم
 وان اريد انه موجود بوجود واحد غير وجودات الاعا
 فيمكن ان يثبت الحكم ليكون لكل واحد من احواله سواء كان الاعتبار
 واسطة في العرف او في الثبوت فان اريد عونها بالذات فلا
 يشك في العقل في كل مجموع وان اريد ان ماهو يعرف عن
 الكثرة يعرف عن الوجود ايضا باعتبار ما فيكون الموجود والوجود
 واحدا لذلك الاعتبار في نفس الامر فيمكن ذلك لا يقتضي
 ان يطلب لذلك الواحد غلة بعد فرض وجوده كانه لا يضاف
 عليه في مجموع الممكنات على تقدير التسلسل او
 كانه العلة في مجموع الوجودين نعم لما انزلنا الجميع في
 نفس الامر صدق الحكم عليها باحكام منبئية على وجه

كذا في رتبة احد وسلسلتين

في التسلسل وناقصة الاخرى
 فيتم البرهان واما اثبات
 الواجب وتوحيده تعالى
 ومقدس فاعلى واجلى من
 ان يحتاج الى امثال تلك
 المقدمات الخفية الشكية

وبعد اللبث واللبث قد ظهر لك بطلان وجود غير المتناهي
 مطلقا وقد سخر لي بفضل الله تعالى دليل على المشهور
 من الفلاسفة غير متوقف على ترتيب الاحاد والارتب
 المبررات بمعنى توقف بعضها على بعض ولكن على نفس
 وجودها سواء اتم كل واحد مجموع غير متناهي الاحاد
 لوجوه المتناهيته الاحاد المتزايدة لوجود واحد الازلية
 لارامتها لغيره او غير متناهيته وعلى الاول يلزم
 ان يكون منها مجموع ازيد من جميع البعث في ويكون احاده
 بعدة المجموعات فالجميع الذي يحصل من زيادة واحد عليه

يكون غير متناهي الاحاد وهو محال وعلى الثاني يلزم عدم
 تناهي اعداد بعض المجموعات هذا خلف ومنها لو وجد
 مجموع غير متناه فاما جميع المجموعات التي يختص متناهيته
 الاحاد او غير متناهيته وكلاهما محال بالضرورة اذ بعضها
 متناهي الاحاد وبعضها غير متناهيها فاذا اخذ مجموع
 من البعض الاول ومجموع من الثاني كان ما بينهما من
 المجموعات اما غير متناه بالعدد وهو محصور، يبرح
 صريحا او متناه فيكون احادها متناهيته فيكون المجموع
 الفوقاني الخاص بها متناهي الاحاد ايضا فذلك ان تقسم
 جميع المجموعات المحصورة بين الانقص من الكل ولا يزيد منها
 هية العدد فتكون متناهيته الاحاد فيكون الازيد من الكل الكا
 على ما يلزم بواحد منها في الاحاد لا يقال الفوقية والتمية
 والبنية معينة على الترتيب لا تناقض ذلك شرب عطف باعتبار
 مراتب الزيادة والنقصان لا بمعنى الموقف ومنها لو وجد
 مجموع غير متناه كان جميع المجموعات المتناهيته الاحاد التي
 وجب الغية للمتناهيته اما متناهي اخر او متناهي صليح او متنا
 صليح فكل الاول يكون بعض المجموعات متناهيها وغير متناه
 معا وعلى الثاني يكون المجموعات الفاصلة لا متناهيته ولا غير متناهيته
 وعلى الثالث يكون التناقض بين المتناهي وغير المتناهي بواحد

والكل

والكل محال لا ينظر بالثبوت المتوقف فيما بين المجموعتين
 صريحة وان فرض عدم دخول بعضها في بعض كما سبق
 لا يمكننا ان نقول وجود كل مجموع غير متناه متوقف على
 مجموع غير متناهي لان فيه اذ لا غير متناهيته والوف الوف
 كذلك وهكذا الى غير النهاية فوجود كل فرد من مفرد
 غير المتناهي متوقف على وجود افراد منه ووجود الافراد
 متوقف على وجود فرد بالضرورة فلكم الدق وهذا قريب
 لما اخذ مما يقال لولا الالجب لزم التوقف المتناهي
 طبيعي الوجود ولا يجاد وبعض هذه الدلائل وان كان
 فيه مدخل للجدال فيه كناية لطالب الحق المكلف بكتشاف
 حقيقة الحال عن شغل العقل والقال فانقص الدلائل
 بمعلوما الله تع ومقدرة الله سبحانه لان علم متناهيها
 لا نقول لا ضيق نعم والمعلومات باعتبار الوجود على اشكال
 قريب لارضية ما يشفي الهليل ويبي الخليل ولعل كشف
 الحق الذي فيه من الاسرار المكنونة تحت الاستسار واما انقص
 بمراتبه الاعلى فاما يلزم العلاسة لغو لم بوجوه الغير
 المتناهي منها كل معارضة للدليل العلاسة بدلا لا يفتيد
 بطلان مدعاهم من القول بقدم العالم وقد يجابعاضة

بالمثل بان التسلسل مع الاجتماع والترتيب المستحيل بالافتقار
 الذي لم يتمم عليه لانهم علموا في القول باستناد الحوادث
 للحركة سرمدية ذات جهتين جهة استقرار تفيض بها عن
 مبدأها القديم وجهة يتجدد وتقف فيسند بها الحوادث
 اليها فان التجدد والتغير عبارة عن حدث امر زوال امر
 فعلة الزوال اذ كان عدم جن وجوده ومن اجله العلة التامة
 تنقل الكلام الى عدم ذلك المكن ويلزم التسلسل المستحيل
 في العطل التامة حال وجود ذلك الامر الى الابد وان كان عدم
 جزء معدني لعدم المانع فتكلم في علته وجود المانع فيكون
 التسلسل حال زوال ذلك الامر لما كانت الامور الزائلة
 غير متناهية كاللازم تسلسلات غير متناهية وايضا تلك
 المانع اللائقة الوجود عند زوال تلك الامور متعاقبة غير متناهية
 في الحدوث فان بقيت مجتمعة لزمت التسلسل المستحيل وبها اكمل
 فني على زوالها حال وجودها وعندها كذا ذكره المحقق **الشيخ**
 اخذ اما قال الامام الغزالي روي عنه **قال الفاضل**
 القزويني قد يكون علة الزوال عدم امر اعتباري كالامكان
 فلا يلزم التسلسل في شئ من الماهيات **قلت** قد سلف منا
 ما يدفع هذا المانع ولعله ينقضي آخر فتقول عدم اعتباري

اما دفع وجوده الذهني بعد الانقراض فذلك لا يدخل الزوال
 كان فهو مخرج صورة ذهنية وهو يتجدد وحدثه انما جبراه
 في ترتيب الانوار متتابع التسلسل واما دفع وجوده قبل الانقراض
 متتابع الذي هو محتمل وجوده وصورته ومقتضاه فيلزم من دفعه
 دفعه **وقيل** انما يحتاج العلة التي لا زوال لو كان عدم الزوال
 لا لانه وهو مجموع **قال** بهنبار في التمهيد الى ان في الاستصحاب
 ما بعد ذلك لا تترتب مع وجود الحادث وذلك هو الحق اليه
 لا تترتب حقيقة بقا فتقوت انتهى قبل ولا يلزم منه امتناع الحركة
 لان المتعاقب ما يقع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي والمكن
 كالا يتبع عليه جميع انحاء فلا ينافيه امتناعه من غير ان لا ينافي
 فيه امتناعه من عدمه كعدمه لا لاحق والسابق للزمان
 وكونه العلم المستقر لا يقال يلزم من جواز امتناع وجوده في
 الممكن جواز وجوده وجوده خاص له كما في المواقف فيسلف باب
 اثبات الصانع بانها سلسلة المكنات لهذا المكن لا تامة
 فتقول وجوب الوجود الخاص يستلزم وجوب المطلوع
 هو اخص منه فاهو واجب الوجود الخاص ضرورة وجوبه **تصحيح**
 المصطلح بخلاف امتناع الوجود الخاص فانه قد يكونه لا امتناع
 الخصوصيته مع جواز اصل الوجود **والفيلسوف** لا يلزم يتخلف

العلول عن العلة النامة لانه انما يلزم لو كانت الحركة باعتبار
 الوجود في الزمان الثاني ممكنة فان العلول هو الممكن وليس
 ملبوس لكن ربح عليه ان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار الوجود
 في الزمان الاول يجب بقاها هذه الاعتبار ببقاء العلة وايضا
 يلزم تخلف العدم عن الذات في الزمان الاول فيكون الضا
 المحض ولهذا قال الرئيس يجب ان تكون علة الغير المتعقبة غير
 متعقبة ولا يجب ان يكون العلة قارة والمعلول غير قار هذا
 ما ذكره الفاضل القزويني قلت اما الفرق بين وجوب الوجود
 الخاص واستتاع الوجود الخاص في سنانة الاول لا يمكن ان يكون
 الثاني ثابتا على ما ذكره لكن عسلي ان يتخلل في الوجود ان
 الوجود الخاص اذا كان هو الوجود بعد العدم او قبله فوجبه
 لا يستلزم الوجوب المصطلح بالثاني لا يمكن بل يستلزمه
 لاستلزامه العدم قبل الوجود او بعده وجوز هذا القول من
 وجوب الوجود الممكن كافي في لزوم الجزاء المذكور ^{ويكون}
 ان يراجع بان وجوب الوجود الخاص المذكور اما ان يعقب
 فيه الخصوصية من جانب المقضي بالعدم على الموضع ويرجع
 الى الاقتضاء بشرط الخصوصية فيكون وجوب الوجود له من
 تلقاء تلك الخصوصية لاسن فضرر انه فلا يكون مترا على السلطة

واما

واما من جانب المقضي بالعدم فيكون الوجود المقضي
 بتلك الخصوصية واجب النفس ذات الممكن فيكون دائما له من
 خلف لان الخصوصية اعني قبليته الوجود للعدم او بعد منه له
 ليستلزم بثبوت العدم له في الحيز فلا يكون الوجود دائما لا يجب
 هذا الدليل في استتاع الوجود الخاص كالوجود في الزمان الثاني
 او لا يلزم من اعتبار الخصوصية في جانب المقضي بالعدم لا يمكن
 الوجود المقضي بتلك الخصوصية متقبها دائما ولا خلف فيه
 يجري في وجوب العدم الخاص فان الخصوصية ان كانت شرط
 للوجوب لم يكن الوجوب لذات الممكن وان كانت قيد للعدم
 كان المقيد ضرره زائفا وكان ثابتا دائما وما امره دفعا للرفع
 من انه يلزم على تقدير استتاع الوجود في الزمان الثاني بقاء
 الوجود الخاص في الزمان الاول بقاء العلة تكون ممكنة بعد
 فقد نظيره بان نفس الوجود في الزمان الاول وان كان ممكنا
 لكن بقاءه ممتنع على التقدير المذكور اذا لم يبق هو وجود الشرع
 في الزمان الثاني وقد فرض استتاعه بالجملة فغلبه الوجود
 لا يلزم استتاعه بقاءه واما تخلف العدم عن الذات
 في الزمان الاول فلا خلف فيه على التقدير المذكور ^{ويكون}
 المقدر ضرره زائفا فان الذات الممكن كان تخلفه في الزمان

الاول خلفا وليس كذلك بل المقدر هو امتناع الوجود المقارن هذا
 الامتناع ثابت للذات في الزمان الاول واما لو لم يبق
 الوجود المقيد بالزمان الاول مع عدم التقدير المذكور في الزمان
 الثاني في جميع المجرىات فيلزم اجتماع الزمنية وتوابعها
 وهو اطلاق الملائمة ان يبيح امتناع الوجود المقيد بكون
 في الزمان الثاني لما لم يستلزم ضرورة العدم الحاصلة في الزمان
 الثاني لذات الممكن لم يكن بذلك العدم من عدم غير ذلك
 ولو كانت هي بفصل الزمان الثاني وكلاهما في علم هذا العدم
 لا في علم امتناع الوجود المقيد بالزمان الثاني كما ان امتناع
 الوجود المقيد لما كان ثابتا في الزمان الاول مع انتفاء العدم
 الحاصل في الزمان الثاني فيه لم يكن امتناع الوجود المقيد كالحق
 في حصول العدم بل كان فيه مدخل للزمان الثاني بالضرورة
 فيكون رجوعا الى الشئ الثاني من ترويه لما رصفه لا واسطة
 به الشئين واما زعم اجتماع الزمنية وتوابعها في الازقات
 في جميع المجرىات فبانه على ان مقتضى العلم هو مجرد العلم
 المقيد بكونه في الزمان الاول وليس فليس بل مقتضاها حصر
 وجوده مطلقا وهو حاصل في الزمان الثاني نعم يقول
 انتم المانع الرجوع الى الشئ الثاني واقتدار علم العلم

في الزمان الثاني لم يكن ذلك لان الزمان بكنية عارض للكنية
 الفلكية بكنية احداهما واجزاءها والمكان علم الجز بالسابق
 من الحركة علم الوجود الحيزي اللاحق لم يكن ان يكون في الزمان الثاني
 الحيزي اللاحق علم لعدم الحيز السابق كذا لم في الدور والعقل
 بان الدور دور محبة لا تقدم كما في المعصاة فيقول له لان
 العلة واجبة التقدم ومن هذا كله على ان الاستمرار في ربط
 الحادث بالعدم عظيم والمخطئ فيه جسيم ويجب ان يطلب الاستكمال
 وجه خلاصه يتجرى له طريق مناسب لانه وارجح على من يقول
 بوجود عاقل مبهم من الزمان فان علة الساتمة يجب ان تكون
 حادثة بعد لا قبل ولا في التحلف وينقل الحكم العقلية كما يمكن
 ان يتفرق سلسلة العلل الساتمة الى تقدم وان يتفرق التقدم
 في سلسلة معلولاتها الى احداث لان معلول الاول يجب ان يكون
 قد بما وهكذا جميع سلسلة معلولاته وكذا على من يقول بعدم
 حارث لان علم الا يكون الا بالعدم شي من اجزاء علة وعدم ذلك
 الحيز بكونه ابيض لعدم جزء من علمه وهما جزا فان كان الاجزاء كلها
 عديسات يستلزم اعلامها موجودات متتابعة متجمعة بلا نهاية
 في حال عدم الحارث والكانات وجوبيات يلزم ترتيب موجبات
 محققة بغير غاية في حال وجوده فان قلت قد سلف الجواب

عن دليل العلم سفة المذكور على قدم العالم بوجوده ثلثة غير
 النقض والمعارضة فهل في تلك الوجود عن الاشكال من رب
 ولطالب الخلاص مطلب قلت لا اري فيها غناء من غناء الا
 شكل لا دور من دارة العصال ذ الوجود الاولاني اعني شيئا
 في حد ذاته العالم باسمه اذ حاصل الاول ان الحدوث انما هو لعدم
 اسكان الازلية ومحصل الثاني ان الازالة انما تعلقت به
 جوده الملازم الي ما ذكره عليها ان الحدوث قد وقع حينئذ
 على محي وقته فهو شرط حدوث شيعه المصير الى ان لا وقت قبل
 حدث العالم حتى يحتاج في تخصيصه بوقته الى محصور هذا
 ما ليس اليه فيما نحن فيه سبل ذا الكلام في وجود الما حروف
 المتأمل حدث العالمين زمانه المسبق حصوله بادله الموهو
 وجوده باعصاره كيف حدث عن المبدأ القديم مع امتناع
 صعود سلسله علمها التاتر اليه وكيف يزول مع امتناع
 طرأ من الزمان على علمه ولما الوجود الثالث الذي على اعتبار
 الفلق الازلي في التجهيز واستغناء عن محضه واستناد
 الى مدبر من غير وجوب ولا مرج اركونه الخصص والمرح
 عليه ارجو التسلسل فيه فهو ان تقابل به رجال معتبرون
 خدام واعتبر به متصرفون فقد تحققت ما تعلقت به في تحقق

العلق

العلق واجزائه ان كان الوجود بواسطه فهو من عيوب الانبياء
 كيف لا وهو اصل الكون و اساس علم الاسكان وليس كان في
 قوله العلقات العينية في الازالة القديمة اذ من الحكمة
 وشأنه من القضاة ولأن كان ولا بد من الاعتبار به وهو
 مشيئة الصانع فهو متأخر عن الطوبى من وقائع المصانع وان
 قيل بان احد طرفيه هو المبدأ باعتبار وجوده العلي لا العيني فذلك
 قول بالعلق الازلي هذا وفي آخره من المهور المتعالم
 المهيمن في حل الاشكال صلى بهبه ثلث مقدمات الاولى
 ان في الوجود ماهيات غير قارة كالزمان والحركة والمز
 جود منها هويات متصلة ممتدة قابلة للتجزئة والقسمة
 لا محض هيات بسيمطة يقال لها الآن السبيل الى كنه الحق
 سطية واي لا اتم من سبلان الآن والحركة الاتصالها
 واستادها ولا ينعقد في ان يقال الحركة السبالية موجودة
 لا المدة والآن السبيل موجود لان الزمان الان يراد ان استند
 هو اليه كاستناد الاجسام مجتمعة الاجزاء الى اقسام واتصالها
 ليس كاتصالها ثابت النظام واذ هذا السبلان هو الانتقال
 من حد الى حد فذلك هو معنى الحركة فيازم ان يكون في الحركة
 متحركة وكذا الزمان والوقت عندني لقطع بوجوده العظيم في الحق

والمتدين من الزمان واولد نية بها المذكورة في كتبهم مقدرة
مجرد ذكرها الصمد الشيرازي في شرح الطائفة الاثني عشر
سنة وخر واجام الفلاسفة للمشائين على كنية الزمان و
اتفاق الامم ولا قيام من لدن اوم عليه السلام الى عصرنا
على كون الزمان منقسم الى الشهور والاعوام والليالي و
الايام فيشهد ان بان الموجود هو الزمان الممتد واما كونه
من المشتقات والخيل من الاذن السيل فارعي اعتقاده
من رسوم الخيال والحكم الفهم الميال عن حادة الاعتدال
الثانية ان لها هيأت العزلة القارة صلاحية العلية لا شيئاً
العينية القارة ولها جذباً لها مملوثة في وجود بعض الموهوبين
الخاصة الدفعية من عزوتها سطوعها فيها بدها وبيت
معلولها كيف لا ونعم بالضرورة ان الحركة تدور الى قها
الى الوصول الى العزلة المطلوبة وان كان الوصول انما هو حال
انقضاء الحركة وانتفاؤها وانما لئلا ان علمتها المعلولاتها
في طريق تاديتها اليها واستباعتها لاجتماعها معها و
هذه العلية لا يستتبع من خواصها ما هي الغيرة المتأخرة ولا
يكن فيها العلية الاجتماعية اذ معلولاتها لم وقعت قبل قها
لقد تمت على بعض اجزاءها فلو كان العلية يتقاهما علة هلا خلف

ونقول ان معلولتها العلية يجب ان يكون بحيث متصل بالثابت
وجودها ان حدثت ثمانية عليها لا بان متصل بجملة ثبات في
ذلك لان دفعة ولا العزلة عن عزلة وهذه المعلولية التي
ترتبه ايضا من خواصها وما خلف من الزمان ان علة غير
القارة فادة البتة فلو تفرغ ان يكون في الوجود ما هيأت
عزلة فادة بل بانه وبهذا باطل اتفاقا لا يقال لبطنة التوقف
فقد في اجتماع الموقف والموقوف عليه واما التوقف الا
ستتبع في فلا حتى لا التوقف على العلم بعد الوجود ولذا
الطبق العقلاء فاطية جل ان توقف العلوليات على المعلول انما
هو بواسطة اعلامها اللاحقة لا ان تقول العلم اللاحق امان
يتوقف على الوجود السابق لا انما في باطل بالضرورة ولا
لا يمكن العلم اللاحق بدئ سبق الوجود ولا بل هو التوقف
لاستتبع على استتبع اجتماع الوجود والعلم فان قلت توقف
العلم اللاحق على الوجود السابق انما هو بواسطة وصفه لا
حقه المناهية للمساوية واما ذاته فقد يقبل علم على الوجود
قلت توقف علم المناهية على الآخر توقف معرفة من الجا
نهيانها سانية لا يقين فيه الذي يقين ولا عرض للمنافية
والعرض ان حصة منه العلم اللاحق فيها دخل للوجود السابق

لكونه رفعا متبينا باسطا مع عزله النظر عن وصف اللا
حقية وانما هذا ككبره وادانته المقدسة تقول ان
العلية الثالثة للوجود لا يتكون مجامعة لها حادثة معها
لجل ان يكون الحق لا يخرج منها اسطر من الماهيات الغير القار
وتكون عليها يحيط استبعادها من غير تلبخ وفصل
لا اجتماعا معها ولا تخلف المستحيل في العلة الثالثة الاستتابة
انما هو موثق الفصل بينها وبين معلومها في الاجتماع
هو تأخر وجود العلوي عن انه حدثا في تاييت الان تجعل
لعدم ذلك الشطر خلاف العلية حتى تكون التي لا يخرج
ذلك لعدم وتكون العلية هي الاجتماع فالكف بكون علويك
العدم هو الموجود السابق عليه بالعلية لاستتابة ذلك ان
تقول هي في ذاته بشرط وجوده يتماه تحت الوجود فيكون العلية
اجتماعية ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود من الاصل والاجتماع
الوجود والعدم بل اجتماعها من غير فصل وله نقل الكلام الى
ذلك الشطر في الاخير من علته الثالثة بشرط اخر سابق عليه
وهكذا الى مبدأ العالم عند الحق القابلين بحديثه الى الالهية
عند الفلاسفة الثاني بعد منه واما الشطر الاول اجمع عليه
الزمان فمعلوم لبدنه المستقر المستقر من غير تصور تخلف منه

اصلا اذ لم يلزم له ظرف وجوده لم يتحقق الزمان معه فيه
انما ظرف وجوده حال الواقع وقد يتحقق الزمان معه في هذا
الظرف واما ما يخرج الزمان في الوجود جزا من تخلفه الى
عالم الوجود فحينما فتيئا فمن مقتضيات هويته ولوانه
حقيقته القاصرة عن استقلاله قبوله في الوجود حيلة
والجمل في عربة الشرح دفعة ومن هذا يمكنك ان تعرف
المزاج بوجه اخر هو ان حدثا كل حادث انما هو بشرطه
زمان حدثه بعده انما هو بالوقت زمان عدمه عند الزمان
ها مستلزمات الى المبدأ القديم في ضمن الامتداد الجملي الزماني
والظلام الكلي الدهري من غير لزوم خلف ولا تخلف ولا اختلاف
ليبقى من اجزاء الزمان عن جان الواقع الذي هو ظرف
مبدئه واما تخلف الكل عن الوقوع الدفعي فتخلف بعض
اجزائه عن معينة البعض الاخر من ضروريات ذاته الدورية
وزايدات طبيعة التجردية الصورية ويعين بعض اجزائه للظلم
والبعض الاخر للتأخر مع تقاضيه حقيقة هاهنا لوانه شخصية
تلك الاجزاء كقول بعض اجزاء المكان للوقتية وبعضها للثبوتية
لكن يروى ان الدورية وعدم القار يستلزم كون حدث في بعض
الاجزاء مشرقا بانقضائه البعض الاخر فاما كون المبدأ علة تامة

وحده بل بشرط الانقضاء وكونه انقضاء ذلك البعض للآلة
 يوجب الكون عدمه للآلة فيعود الحق في بعضه عنده بان
 ذاته بشرط وجوده علمه لعدمه وبشرط الاستيعاب والاستعقاب
 كما هو ناه هذا ان قلنا بان مقابلة اجزاء الزمان لم يكن في
 الواقع انما هو على غير العاقب والتناوب حسب ما يجد
 من دوران دو لا بهلينا ونقول ان هذا بالنسبة اليه **ان قلنا**
 ونقول ان مقولنا ما شهد به حاله من اهل التحقيق كقولنا
 التوفيق من ان اختلاف اجزائه في العبر والعبر وتناوبها
 في الغيبة والحضور انما هو بالنسبة الى الموقنين في ظلمات
 الاعمال والمحيين في سجن المكان واما بالقياس الى المبدأ
 المتعال عن تغير الكون ومقرب الدهر، وكلا زمان فيهما
 وان كانت بمثابة للحد ومقابلة الوجود سواسية في
 الحضور لعدمه دون رتبة ومثل ذلك جنى في الزمان
 عليه التلة فانه لو لم يجد لون لا جلة وبه انما ظلالنا سمع
 الخلة ونغمه ويحيط بالذات كلها لحظة كالأشكال محل ما بين
 كالغيوبية، لودعه على فان الاعمال الزمانية كلها على غيوبية **ان قلنا**
 شية وليس علامات بالحققة ويحوم حول هذا التحقيق
 كلام الحق الدواني في رسالة الزمان التي انما عند التفسير

بزيادة

بزيادة عن اهل بيت العزة الغراء ذي المنزلة الزهراء ع
 مدية العلم سفينة البحر عا جودي الحكم رضي الله تعالى عنه
قال وهذا التحقيق يكشف العظام عن نقائص اسرار
 له يكشف الى الان شاع الاجال عن مجال حقايقها ويستطلع
 على طالع انوار له يطلع قبل هذان مشارقة راسها وجعلها طر
 الاول بقا لما هي والمستقبل للحال على وجه يتعلا عن التبدل
 ولا انتقال ومنها كيفية وجود الحوادث وزمانيها والتملص
 عن الشبه التي تازم على تحقيق سبب حالها على اهل
 النظر العقيق والبحث الفكري ومنها اسرار الشغف وحقيقتها وانه
 ليس فيه ما يعم بقضاء او نقصا فان الحكم الذي ويحيي اليك
 التبرعي مجازي الحكم التكميلي فان العاقب هناك في نظر
 المحييين في مطوية الزمان الملاحظين من مطلق كوة الخيال
 فكلما الحال هيئت لا تبدل ولا انتقال الا في مقام من يتغير عليه
 الماضي والحال ولا استقبال وبعد هذا الكلام بين جوانب
 حقيقة واحدة بصور مختلفة وملابس متنوعة في مواطن متفرقة
 وبقي علمنا ان الانبياء بين العمل والحققة سر لم يلد والعدا
 ووشود الوجة في مراتب الكثرة وخلق الخلافة والأعمال
 في عرصات الاخرة بصور الابداد وكيفية وزن الاعمال وشي

الافراد بصيرة الاخلاق الغالبة وسر ما وردت به النصوص
الكتاب والسنة من احاطة جنم بالكفار في هذه النشأة
وان التسليم والتحيد غراس فيعان الحجة وان جميع ذلك
محمول على الحقيقة لا على الحق والتاويل والله يقول الحق
هو بين السبل ولقد شنع عليه بعض الناظرين في مثال هذه
الكلمات المسطرة في رسالة المنجوة فتشيعا شيعا الى حال
اللسان بالطلع فيه سره ايمان شئت فاصبر واهجرهم
محيروا ما تامل كل يعمل على ما كلته فركم اعلم من هؤلاء
سبلا ولا بد من ذلك ان امثال هذه الكلمات لا تدخل لها
في اصل الجواب بل التحقيق المذكور كاف في هذا الباب فالجيب
من الصدر البشير اني انا مع قضيته في كتبه بما ذكر من التحقيق
وتجوع من ذلك الحق لدرة كافية في حل الاشكال ونسب
الجواب الى الشبهة لا لانتقاله من مادة على الحق الدار في
قول بل من سلسلة العارضة بتصلة وحاليتها اتصال الحركة
الفعلية المقصودة الى اجزاء قضيته ثم التفت الى الجواب الى الجواب
باسرها مستندة الى الحركة الدورية ولا تنفك هذه الحركة الى
على حادثة لان موضوع قولنا كل حادث فلا حادثة ص
المهمة التي خرج من الحادث من خارج كذا ذلك الحركة بل هي بها

نفس

نفس الحادث والجدد ونفي حادثه لانها في الذات لا تقبل
والسؤال بل لا يجري في كونها لا من قبل بل بعد لان القبليته
والبعديته فنضج حقيقة لاس والعدو فالاصل ان كل واحد من
المتغيرات ينتمي الى مهية هي نفس المتغير فكلها متغير مع ان
علة لا تغيرت وكذا نفس المتغير مع انك لا تسبوا الى العمل
اصل الهيات فمثل هذا الكلام وان صدر من الصدر لا يقرب
العين ولا يتبع به الصدر فان كون مهية الحركة هو كذا في
بعض كونها في ذاتها ان منع امثالها بالقدم فكيف كان نقضها
بل شخصها قد بما فلا كانت اجزاء حادثه فاذ قيل هي كذا
تقتضي حادثة اجزاءها وسبلا بالقدم يقتضي عدم كلها ان
منها كانت اما ان تقتضي حدث اجزاءها معا في الوجود
جزء وزوال جزأ فالعدم السابق للاحق لكل جزأ ان كان ضروريا
لذاته كان متناعا وكان لهلة يحتاج وجوده وحده ثم العلم
تلك العلة فيكون ذلك العلم جزأ العلة من علمه لانه فيكون
حادثه هذا خلف لا يقال ضرورية لعدم السابق او اللاحق
بغيره لذاته لا يقتضي الاستماع فانه هو ضرورية لعدم المطلق
لاننا نقول ضرورية الخاص فيستلزم ضرورية المطلق على انك
قد سمعت ان الخصومة اما ان تغرب عن الموضوع او الجواب وكل

منها باطل ولو مع ذلك لكان ضرورة وجود الممكن في وقت
 وعدمه في آخر ولا شك في بطلانه هذا ما يتصور بعينه السبق
 من الكلام على الدليل الأول للفاسفة على قدم العالم وإنما
 اطمئنا فيه لا يجوز البحث فيه الى مقدمات هي من جهة العقل
 وأما ما اتى الاصول الثاني ان الزمان موجود اما او لا فلا يستلزم
 مقداري يتفق فيه الحركات مع اختلافها سرعة وبطء
 وسامتة ويتفاوتان برجع انقسامهما في تلك اخرى فهو
 معروف للزيادة والنقصان وموضوع للتفاوت في التفاوت
 مغاير لتلك الامور بالضرورة وأما تأنيادها مع عرضها بالمكان
 للتقدم والتأخر الانعكاسيين لانقطاع السوا الى العلم كان
 ما سواه كالأب والأبن فالتقدم بعينه يكون مع المتأخر
 وتبعه فلا يكون معروضاً بالذات لثمة الزمان قديم وكلاهما
 عدمه قبل وجوده قبلية انعكاسية وهي الزمانية فيلزم
 وجوده حاله علمه **وهو** **الجب** عن الأول بان العلم من
 المذكور عن كاعتبارات العقلية والكمات واقعية فلا
 نسلم انقسامها موضوعاً خارجياً وعن الثاني يتلوه بأن
 انقطاع السوا لا يفيد الأعدم الواسع والاثبات ومنه
 نظر وبان العوض الثاني مجمع عدم الواسطة في العوض

لا يقتضي استحقاق الانعكاس وبمعنى عدمها في البقوت غير انهم
 ثم حدث الزمان بمحض تهاوته من جهة البداية المستلزم قبلية
 عدمه قبلية انعكاسية بل قبلية ذاتية ولو سلم فاختصار العرض
 الكلي لا لانعكاسية الزمان معنى ولا يعضد الدليل يقتضي
 بالمكان اذ يمكن انفعالها في المكان فكان فوجه الامكان
 والغريبة انما تعرض او لا للمكان فيكون مع الامكان مكان
 والحل ان اللازم من تناهي المكان ان لا يكون شيء فوجهه لا يتلوه
 العدم فحقاً ومن تناهي الزمان ان لا يكون وجوده قبل سببه
 لان يكون العدم قبلاً وبالجملة فالزمان والمكان اخوان في ان
 الوجه لا يفكر من تصور شيء عالياً عنهما اذ هو مفيد بقاها
 اسير بيد المقصود النظر على ما تحت خطهما كمخوف
 البصر عاين ملكيتهما قبل لوتناهي الزمان لوجبه اذ ان الآتي
 هو حظه قبل وجوده والتناهي بين الطرفين وذو الطرفين
 ياباه وهما الشبهة وقد عرفت للصدر الشبلي **في قال**
 فعضه ما على استاذي يعني الجواب بالبرهان فاما ان التناهي يطبق
 على انقطاع الامتداد في جهة وهو التناهي الوضوعي وعلائجه
 العدد العارض للمقدار بحسب تخزينة باخره متساوية وهن
 التناهي المقدار وقد يعاقب المعنى الثاني لان كل ما يحيط بالذات

فليكن الزمان من هذا القبيل **اقول** انما يتصور المفارقة والبقاء
 المستندة الى الزمان بالسبقية اشبه منه بالمستدرة او اللاحقة
 الواصل بين حدين مفروقين فيه اقصر ما يتصور بينهما بل لا
 يتصور نقد واصل او بالجملة فعدم التناهي انما يتصور للقدار
 الذي يكون اجزؤه بحيث لا يتغير فيها اول وآخر وكل جزء ينقسم
 فيه او لا كان ابتداءه انتهاء ما فرض اخره لا يتصور مثله في
 الزمان ولعل منشأ تجهيل اشبه الاستدرة في الزمان كون محله
 في الحركة الدورية **قال** الصديق يمكن التجارب عند مجموع اخر
 الاول النقص بالحركة الحادثة فان بدايتها اما معها فيلزم الانقضاء
 بين المقسم وغيره او بعدها فيلزم خلاف قضية التصانيف الشارحة
 ان المضاف منه بسيط حقيق هو نفس الاضافة ومنه مشهور
 وهو الذات المعروضة للاضافة والمشهور ان يمتد ويحيط
 بدونه الاخرى لان يكون وجوده ذاته بدونه الزمان ولما لا يمتد
 فانما فرضه في العقل وهما يجتمعان فيه الثالث ان الزمان لا يمتد
 محصله انما معناه انقطاع الزمان وهو مفهوم سلبى يعرض
 للزمان في العقل هذا كلامه **اقول** اذا اوردت التيقنة على السا
 لكن بتسلك المبادئ في العقل بوجوده لا طرف ويجوز
 الزمان وكونه بالحركة العاكسة والمتسلك به بتلك الاستدلال

في القول مجدث العالم كالحق الطوسي واضربه لانتدفع
 بتلك الوجوه لان مبدأ الحركة الحادثة اما وضع معين او ان شخص
 او نحو وليس في كون مبدأ الحركة لا وجوده المبدأ معين المضاف
 الخواص به بعينه في المبدأ والخلف فيه واما وجوده الآن بعينه الزمان
 فهو وجوده العارض بدونه العارض وهو محال مطلقا لا يتصور
 له في الآن بل باطلا في القول بعينه الآن نعم اذا كان يكون خيرا
 كالانكسار الواقعة فيما بين اجزاء الزمان بحسب الانقسامات
 العرضية كان للاعتدال ان العارض فرضي محض عرض عرضي
 فاما الآن الذي هو طرف جملة الاستدلال الزماني المنقطع من
 جانب المبدأ طرف الحد فوجوه على القول بوجوده الاخر
 لان قطعها واعتبره لك المنقطع المفروضة فيما بين اجزائه والخط
 والمقطعة التي هي طرف الخط بينهما **وقال** جاب صاحب القيس
 بوجوه اخرى بعدة كما نقلت عن الصلح الاول ان الزمان مقسم
 للحركة الدورية القائمة بعده النهار ومنطبق طرفة على طرفها
 المنطبق على طرف الساعة فكل الدورات لا يحل ان الزمان بعينه الحد
 ودائرة العدل ولا له في بعينه حركة المعدل طرف بسيط موجب
 بالفعل فكذلك يجب ان لا يكون للزمان المتماثل المنطبق
 عليه من طرف كذلك الثاني ان الحد انما يقضي انما عين

منقسم اذا كان في آن او زمان اما اذا كان في مكان اذ هو كذا
 الزمان فلا يتصور فيه طرف اي وسيل زمان في الثالث ان انقطع
 الزمان وانتهاه من جانب البداية لما يستلزم وجود الاخر
 وانه امتداد متصل به على ذلك المحل المستلزم ولما اذا كان وجود
 بهما بعد عدم شيء وهو في حيث لا يتصور وانه امتداد
 للزمان او الامتداد كما لا بد من عدم شيء لا يوجد بشيء منها
 فلا يكون عليه في جهة الامتداد ليلزم الانتهاء الى ان هذا كمال
 ملخصا في تعليم ان العلاقة لا يخرج من العلم الى الوجود
 متحركا لا من جعل غير متحرك فمتحرك وعلى ان تلك الوجه
 عارضة بوجه اما الاول فمع ما فيه من فهم كونه الحركة للجهة قائمة
 بالعلم مع ان الدوائر انما تسمى وتختل من الحركة فتمام
 الحركة لها عارضة عفو لا يتصور عليه ان مسافة الحركة الوضعية
 هي الاصل واليد فيها من وضع يبدل في سنة الحركة فلا بد
 تغير اصلا واستدارة الجسم للحرك وكذا امتداد الحركة
 بعض وضعية لا بد من وجود الطرف لها فلو كان امتداد
 الحركة كما استدارة محيط الدائرة والكرة كذلك كذا
 متحرك في اللفظ فقط واجبا الثاني فلا بد الحارث انما كان
 اذا كان امتدادا سقطا في جهة كان الطرف في تلك الجهة ولما

الثالث

الثالث فلا بد الطرف لا يجب ان يكون حلا مستويا بين شيئين
 في اقل المقربين هو حدث الزمان فيجمع الدورات للاضحية
 لا الا ان متناهية فيكون هناك دورة هي في الدورات فيكون
 هناك وضع هو اقل الدورات الا في واحدة هي دورة الفلك الى
 مثل وضعه السابق فلو كان قبل ذلك السابق اخر مثل لم يكن
 الدورة المفروضة او في وان لم يكن فلما لا يقي بعد اللقاء
 الدورات من الحركة المتكاملة المنتهية الى هذا لا شيء فيكون
 الذي هو اقل الدورات الا في اول الاصل او بغير اقل من ذلك
 وذلك لا يخرج من النسبة معينة لا يحال الى تمام الدورة بالاضحية
 او الثلثة او غيرهما من النسب العددية او المقابلة في الحقيقة
 وتعين النسبة من خوف على تعيين طرفية ضرورة فيكون هناك
 وضع هو اقل الاوضاع فذلك الوضع الاول اما كان باقيا
 زمانا او لا فليقل الاول بلزم المسكون الوضعي وعلى الثاني كان
 ان وجود ذلك الوضع طرف الزمان لا يحال هذا خلف منع
 وجود نسبة معينة بين الباقي الاقل وبين كل الدورة مكان
 غير مصحوة او المقابلة ان المتماثلان لا بد من وجود نسبة
 بينهما او لصحبة بل المتخالفان ايضا كالحل المستقيم والمستقيم
 على ان لا تقدم من كاشف من سابقا ولا يحصى عن

الاستكان لا يلزم عدمه في الاطراف مطلقا اذ لا تنحصر في
 بادع ان تقدم الامكان على الزمان الذي هو طرفه او تاخره
 انما هو محسب في هذا على نحو ما مر من الحقيقة في اجزاء الزمان
 فلا يلزم وجوده في العارض بل في العرض ولا يحسنه ان صاحب
 الغيات مصر على القول بوجوده في الاطراف بل في ذلك يخصه
 مصرح بأنه يلزمه لا انقطاع الزمان وفناءه في تقدم بعض
 الزمان على بعض فقد ما زينا انفسا كما هاهنا والله اعلم بحقيقة
 الحال الوجه الثالث ان امكان العالم الزلي وقدرة الصانع الزلي
 وتوكل الحق بالافاضة الوجود على قابل البعض مدة غير متناهية
 هي لا يليق من الصانع الحق بالحوال المطلق **واجيب** كما مر
 يمنع امكان الازلية فان الازلية لا يمكن الاستمرار في كل وجه
 ان هذا الوجه مبني على وجود مدة غير متناهية قبل العار وقد
 عرفت ان من احكام الوجود ان لا يقبل لتظام الوجود ولا تقبل
 في سائر البعض اصله الا ان الوجود يخلو ان كان في جميع قبل العالم
 مدة لا محدودة وعدد لا غير محدود وذلك المقصود بكون
 عن ذلك الحقائق وضعف بصره عن استنباط الدقائق فلا
 يستطيع ان يتفكر بالظاهر امتداد الزمان وان يتفكر في
 السبب من حده والمكان فكما انهم علم الزمان سبب في الخاطر

الزمان

الزمان وهو لا يريد ان يمتد ان يتقبل انقطاع المكان داخله
 حيث لا يمكن ان حيث لا يتصور فيزعم ان قبل الزمان وما هو
 الايجاد وحق المكان فضاء واسع الامتداد والعقل يعلم ان
 كل من الامتدادين مستلزم الاتصال للثبوت في الامد وليكن انقطاع
 طرفة عين فاحد قطعا للتسلسل المستحيل وتعلقا ليس في ذلك
 لحد ظرف معطل ولا حلال هل ليس في واسع طبع الامكان
 الاتصال المتواصل الى غير غاية وفي قوة مادة الامكان الامتداد
 للتسلسل بلا نهاية ومن هذا فخطبت ان فرض حركتين
 متساويتين في المقدار متساويتين في البداية الزمان على ما تفكك
 به الرئيس في كتبه كالشفاء والنجاة والميلاد والاعاد والتعلقا
 على انلية الزمان نظير بعض ركيزتين محيطين بالمكان لا يحيا
 متساويتين في الغاية مكان الثاني من احتراعات الوجود
 وخرافات تلك الادول بالجملة فانه لا ايجاد فيها قبل وجود الزمان
 الذي هو محله التغييرات وشرعا كالكائنات كترك الايجاد
 فوق مجرد الجهات فلا يتقبل بقاء الوجود الحق وديمام البعض
 المطلق فقا عليه ونقدس الوجه الرابع ان كل حادث مسبوق
 بحالة فلو كانت حادثة كانت مسبقة بحالة اخرى وبسبب
 والجواب ان لا تلت اثبات الحديق وكونها حادثة لا يمكن ان تكون

عند وقت مبنيته على مقدسات معشوقته على ما ينبغي للحقائق
 وفنحناهم الكتب والرسائل وقد يدعي البدع في ان عند
 سني لاجن مني محال وهذه الدعوى لا تثبت على اساس لا
 درهم القاصر الذي على يد كات الحرس نعم انما عاجز عن
 اخذات مني لاجن مني وصنع صناعة لا في موضع وعادة
 اما الصانع القدر العليم والمبدع الغافر الحكيم خالق العنبي
 والعقور ومبدع المرات والصور فالأدب والاختراع منليس
 بامر مبدع فكذلك مني كحكمة مقادير طبع انما امره اذا كان
 شيئا ان يقول لكن فيكون قال الحق الذي في الحق انما
 اطلع عليه قد علم الفلاسفة من نهج حديث الاشياء هو القدر
 الذي لا يتغيرت عليه العادة واما الامور المتغيرة التي لا يتغير
 الا في مدد يرة من امثال خرافات العادات فلم يحصل لهم
 بها حق معرفة وقد اشار اليها في هذا الموضع في مقامات العا
 رفين من الامتالات ثم على اصل وجود الهيئ اشكال ادره
 الا ففعل وهذا ان تركيب الجسم منها ومن الصورة اما خارجي او
 او تحيل الى تدري وعلى الان لا يكون للهيئ وجود غير وجود
 الصورة فلما كان فيها لا تمازج في الابدان او فان امكن
 جهرها مثلا متصلا في ذاته ومنه يبا الى المتصل لا متصلا في
 وكانت

وكانت صورة جسمية وان لم يكن له مركب كونه مجزأ
 المجرى مقابل للابدان لان قسمة الحال تستلزم قسمة
 الحال ضرورة وعلى الثاني وهو خلاف ما فهم يجب ان نتفك
 بلافصال اقسام الصورة ولا يكون قابلية لاقول لهم
 ان يقولوا على اختيار العجز الثاني من الاول ان اقسام
 الحال انما تستلزم اقسام الحال مطلقا لا لذاته ولا لغيره
 من كون الهيئ متصلة ومنقسمة وقابلة للايجاد بل هي
 خالية الصورة وفيها وهو عين من مباديها واستلزم اقسام
 الحال اقسام الحال ولا تارة كان محل كل كما وتسلسلت
 الكليات ولا حصر ان يقال ان لم يكن فيها لا تمازج في
 بها وكانت في ذاتها اما اجزاء لا تتجزئ او مجزأة عن الا
 حيازات الهيئات فاستحال ان تمازجها كاسماء المجزئات لا يقال
 لا يلزم من عدم اتصال الهيئ في ذاتها انفصالها في ذاتها او
 تجزئها لجزا ان لا يكون لها في ذاتها شي من ذلك ويعرض
 لها من خارج فلا يلزم وجود الجزء لا انقول بانجزأ ذلك في
 الجسم فلا يكون متصلا في ذاته وما قالوا ان الهيئ ليس لها
 الا بالصورة فلا يقصود لها مرتبة وجوب ذاتها ليس الا
 وجودها فتصور ان اقسام صورته فتصور ان اقسام الصورة

وان فقدت على المليون في وجودها المليون لكنها متاحة
 بوجودها الزايد لها عن ضرورتها والوجود الزايد على ضرورتها
 عن وجود الطرفين بدية وان قيل بان الوجود الزايد على الضرورة
 انما هو بالنسبة الى ذات المليون لا الى المليون الموجه له لم يكن
 الارتباط بينهما انضماميا بل انضماميا وكان التركيب منها
 تحليليا لا خارجيا والفضل بان انضمام المليون بالصورة
 المطلقة انما هي بالصورة المستحصنة انضمامي فتكون المليون
 قد تفرقت من حيث كانت مضمومة مما لا يحصل لان انما تقيده
 الصورة المطلقة مستقلة لا تتأخرها مع المليون في الوجود
 ذلك بما في كوننا شريكه في العمل المليون في حقيقة في نفسها
 منه علم اخر وهو ان الاتحاد المطلق مع شئ مع امتياز جميع
 افرادها عن مفعول بل بقوله الاتحاد في الوجود يستلزم
 الاتحاد في الشخص لان الشخص هو عين الوجود او مساوق
 له من من انشاء شخص الصورة انشاء شخص المليون في
 فليكن ما يلزم على تقدير عدم المليون من كون التعريف اعلما
 بالكلية وبقاها بالانانية ولا يصح عن ذلك الا بان يقال
 للصورة شخصيات شخصيات تابعة لشخصية المليون باقية مع
 الانفصال وشخصية زائدة عند طرايه ولومع ذلك لصنع الفعل

بقدر

بقدر الصورة للصورة ابتداء ولا يتجه الى اثبات المليون
 اصلا بل بقوله اتصال الجسم في ذاته بمعنى كونه داخل في
 حقيقة ليس بثابت ولا لازم من نفي الجزء بل اللازم مطلق
 الاتصال وهو انما تقدم مرتبة الموضع على العارض
 لا يقضي ليكون قبل مرتبة الاتصال انفصال حتى يلزم الجزء
 المليون قد فرغ في بحث المليون انما ليست من حيث هي لا
 هي واداسل عنها بانها من حيث هي المليون او ليست بالثابت
 الجواب بنفيها ولو لم يكن الانفصال لا الترتيب في الاجسام التي
 يفرط طبيعة ودليل فيهما اريك جدي وعلى حال لا حاجة
 الى القول بالصورة الطبيعية انهم بل بقوله انما دليل على ان الجسم
 بكيهته باق بعد الانفصال لا انما قطعنا المكعب مثلا الى شفع
 رين كانت اربعة من سطوحه وجميع خطوطه ونقاطه وبعض
 زواياه باقية بعينها ضرورية فيجب ان يكون يحيا ويحلها
 باقية بعينه والمليون كذلك لا يجمع الجسم المليون فقط والمخلص
 لهم هو ما ذكرنا من التزام الجسم هو عين هو باقية مع
 نوازل الانفصالات وهو زائد قبل له هو عين او هو
 يات بمجرد اتصاله الانفصال وادان كان المليون بالآخر هو
 هذا فالجاء اليه او لا في من التسلسل بل في المليون في هذا

وكلما هو صفة الله فهو قديم والمثاني ان الكلام ملحق
 من حرف في اصلات غير قارة وكلما هو كذلك فهو عايش
 فالاولان قالوا لا راسين العباسيين وسعنا مقدما في الثاني
 الا في الاول والثانية فالاشاعرة قالوا بالكلام النفسي
 والتميز الحاصل من عدم اللفظي والاحزاب في هذا الثاني
 منهما ومما مقدّم على ذلك فالعزلة قالوا انه تعالى
 متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها والكرامية
 التي هو ياتى بالروث بل انه تعالى وورد في الاشاعرة قول العزلة
 بان المتكلم عرفا والغير من قام به الكلام لا من اوجبه ولو في محل
 آخر كان المتكلم كذلك قال الفاضل في الجاني فيمن اولا ان
 المتكلم انا هو من التكلم وهو عديم خلق الكلام فهو صفة
 للتكلم لا غير وثاني ان شذوذا من هذا الاشاعرة في قوله تعالى
 يتكلم بهذا اللفظ فانه اللفظ لا يصح الا باعتبار ايجاد كل كسبه
 للفظ وتلك اللفظ على تقدير تسليم كونه المتكلم من الكلام فانه
 الكلام باللفظ المصدر فانه جئى مصدر كاللفظ ولو سلم
 كون الكلام الماخوذة منه معنى ما يتكلم به كاللفظ بمعنى اللفظ
 فيكون المتكلم كالمقول فان المناسبة بين المتكلم واللفظ
 الصادقة منه ليست باضعف من المناسبة بين المال وصاحبه
 بالقول

الثاني

والقول بان الاشتقاق المعنوي قليل والظاهر هو الاصل الثاني
 الكثير لا يقبل في المقامات البرهانية فلعلم تقول التكلم
 على هذا من الصفات الاضافية كالخاتمة والارضية ونحوها
 فما وجه تخصيص الكلام بالقرين من بين سائر الاضافات
 فنقول لعل الوجه ان الشرح ودرجه بخصوصية فيه ثم يشانه
 ان الصمم والبصر من جعلها عبارة عن العلم بالسموع
 والبصرات من هذا القبيل هذا طرية اقول حاصل كلامي الا
 شاعرة في الرد ان الكلام القائم بخصيص كبير مثل والبنية عليها
 السلام المترتب على اختياره اعا المتكلم به عرفا ولفظا في ذلك
 التخصيص ان لم يكن ياتى الكلام بمعنى الحرف والصوت به
 حقيقيا بناء على ان الصوت كيفية عارضة للمواءمة المتوخى فانه
 تدقيق فلسفي لا يلتفت اليه في الاطلاق العرفي فالمكلمة العرف
 المباشرة لكسب الكلام لا موجه على قياس الاكمل والمشارب ونحوها
 وهذا كلام لا غير اعلم بهج من الوجه الذي اوردناه فاعلم
 قالت العزلة ان الله تعالى متكلم بمعنى خلق الصوت والحرف
 في الهوى من عزوق سطر اختياره مخلوق اصلا له يتوجه الرد
 لغير ذلك الكلام متكلّم في العرف سبق الماثل بل لو ظهرت
 الحروف والاصوات من بعض الجارات كشجرة موسى عليه السلام

كان الحكم بما هو الله حقيقة عينية ولغو بذكر ان
 تنقذ ان اصل العرف لا يفهم من تكليم الله عباده الا
 خلق صوت دال على معنى من غير ان سطحا من خلقه و
 اسماعه اياهم والقول بذلك معنى عن تكلف اثبات كلام
 نفسي معابر العلم كالأداة وقد اختلف اصحاب الشيخ الاشعري
 في تعيين مراده من المعنى النفسي فترجم قدما هم انه هو
 مدلول اللفظ وجزء بعض المتأخرين كصاحب الحاوي فظنوا
 هو مجموع اللفظ والمعنى بناء على ان المراد بالمعنى هو ما يقابل
 الغنى واما ما يقابل اللفظ وقال صاحب مسلم الكلام النفسي
 يستبرذ هنيهة مخلوطة بأداة اضافة المخاطب فهو حقيقة باليقينة
 غير العصور العلمية قال الفاضل من اجابته واما ان يقال انه
 بالكلام النفسي هو العلم والخلق لفظ الكلام عليهم باب التسمية
 القول باسم الدلالة على ما ذهب اليه المحققون من ان الالفاظ
 موصولة للصورة الداهية اذ هو حقيقة عينية ويكون
 ح على صفة هيكلية لورود الشرح به بخصوصه كالسمع في الصبر
 ولا يعلم ان يقال مراده بالعلم التبيين لا النطق بالشأن للنقص
 والتدقيق ويؤيد ذلك انهم قالوا في عبارة الكلام النفسي ان
 الاستدلال قد يخرج الا يعلم انتهى القول لو كان الكلام النفسي هو

العلم

العلم لكان جميع معلوما الله كالات لم يذكر في الكتب السابقة
 اياها بل لك من غيرها ولا يخفى ضاده ولا تكلف بهذا القدر
 من الكلام فان الكلام الشيعي في المقام سطحي في كتب الكلام
 على انه لا يتعلق في مثل هذه المسئلة تكلم شيئا من الطرفين
 ليرفع فيها كلام في الصلة الاول بل في الصلة بين الاولين اذ
 وقع الشاخر في مثل ما خرج قريب من الاثنين حتى ادعى الى التماثل
 وانما ادوات البيوت وحده القرآن كلام الله غير مخلوق و
 من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم موصوف واثبت فاما
 المخارق بمعنى المعترك المصوغ ومن يضارع الا لتكليف في مسائل
 هذه المسئلة من العزة المتكلمة المشقة للفقهاء المتفهمين
 فاعلم عن الاعرف بفضل الفقرة بده الاسلام والحمد لله
 القدير قوله تعالى يوم يات الامركم من الله لا بد منه فسمي ومسيح
 فاما الذين شغلوا فسادا لهم فيها زينة وشوقا خالد فيها
 ما دلت السموات والارض الامام شاه بك انك فقال الما بين
 واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دلت السموات
 والارض الامام شاه ذلك عطاء غير مجدود القسرة يوم يات
 اي الله اياهم او انجزوا الوعد المذكور سابقا في قوله تعالى
 ذلك يوم مجيء لمراساة الابر وفيه الظرف با حتم اذ ذكر

ويقول لا تكلم بشيء اي لا تسلم بما يرفع ويخبر من جرب او شفاعه
 الا بالانه كقولهم قالا لا يكون الا من اذن له الرحمن وهذا في حق
 وقوله قالا يوم لا ينطقون ولا يوق ذلك لهم فبعد ذلك في
 موقف آخر الما ذكره في هي الجمل بات الحقة والمنوع عنده
 الاخذ والباطل كل قال الثاني ايضا اي قوله ولا ان ينطق
 الما ذكره لهم قوم مخصوصون والمنوعون قوم اخرين فثم
 اي من اهل الموقف شقي حيث النار يقتضى الوعيد و
 سعيد حيث الجنة يقتضى الوعد فاما الذين شقوا فوالله
 لهم فيها ذوق اخر من الفسح شقيق وده واستعمال النطق
 في اول النطق واخره والمعاد الدلالة على شدة كرمهم وعظم
 وتشديد جلالهم من استولى الحارث على قلبه واختر من مع
 بسبب او تشديد من رحم سيق الحبيب خالد بن زيد ما دارت
 السموات في الارض اي سموات الاخرة وارضها فقولهم قالا
يوم تبدل الارض غير الارض والسموات لان اهل الاخرة اياه
 لهم من مظهر ومظهر او هذه العبارة كناية عن التبدل كقوله
 ما قام شيب ولا حال كوكب فلا يلزم من قال السموات والارض
 وقال عظمهم على انزلهم فانما يلزم بطريق المفهوم فلا يعجز
 المنطق من الصعوبة الدالة على وامة الا ما اشار اليك لا رقت

شبهة

مشبهة سبحانه عليهم ذلك الحكم او الامن مثله ريبك من عباده
 ان يحكم بهم بغيره لك ان ربك فعال لا يريد من غير حال
 اعتراض لا احد عليهم واما الذي سعدوا فحق اخذ خالدين
 فيها ما دارت السموات والارض الا ما اشار اليك عطاء غير محذوف
 مقطوع بل محذوف الى النهاية واستشكال الاستثناء في المصنفين
 فقيل معناه في الاول ان بعض الاستثناء هم ضان المؤمنين
 يخرجون من النار وفي الثاني ان بعض السعداء وهم اولئك
 الفساق لسعادتهم بما هم وان شقوا بعضيا منهم لا يجحدون
 في الجنة لمقاديرهم اياها ابتلاء في ايام عذابهم فان التائبين
 مبداء معين كما يتقص باعتبار الاستثناء يتقص باعتبار الا
 يتناء قال الفاضل من لجان ولا يحرف ما في هذا التفسير من
 التخيلات فيها ان الاستثناء لا يحسن على هذا التفسير لانه
 الحكم في التبيين لما جمع الاستثناء والسعداء لان الدليل
 من صريح العموم وجميع الاوقات بدليل التبيين بما يفيد التخليد
 والتأييد فاذا استثنى بعض الاوقات انقضت نظم الكلام
 ان يكون الاستثناء مستلزما لجميع الاوقات المحكم عليها غير
 مخصوص ببعض منها كاحضه التفسير في الموضعين اقول
 تغلق الاستثناء بالجميع بمعنى منع الايجاب الكلي صحيح كما قال

القاصي ان زوال الحكم على كل يكفيه زواله من البعض
 بمعنى السلب لكل علة لان علة ان تجزأ كونه كلية ما يعني من
 كذا كذا قالوا ومنها ان عصاة المؤمنين وقت داخلية والا
 شفاء والسعادة وذلك لا يلزم جعل كليهما ضميا للآخر
 وقد جعل علماء البيان الآية مثالا لصغر التعريف اقول
 قال القاصي ان المراد ان اصل الموقف لا يخرج عن عن الصبي
 وذلك لا يمنع اجتماعهما في شخص باعتباريهما حاصل ان
 التقسيم انما هو بطريق منع الحكم لا الجمع ولما تعيق البيان
 فلو شئنا انما لا انفصال الحقيقة ومع الجمع ويرد الاعتراض
 على تمثيلهم لا على التفسير قالوا ومنها ان المتبادر من التأني
 ما يكون باعتبار الاستقبال كما ان الطاهر من الآزلية ما يعتد
 الماضي فانه من التأني انما يكون باعتبار انشائها لا الابد
 اقول نعم لكن التأني من مبدأ معين يستلزم في انتفاءه لا
 مبدأ ولا انتهاء قالوا منها ان على هذا التفسير لا يكون الاستثناء
 في الموضوعين على نسق واحد فلا يتلزم الكلام اقول اذا
 قيل على العصاة معدونه ابد وكل اللطيفين منقوص ولما لا
 ما شاء الله من اوقات التعريف لم يزل يفتاير لا رفات
 المستثناة من الحكمين بتلايم الكلام مع اتحاد العبارة يكف
 تعدد

تعدد هاتين انما قيل ان في التفسير المذكور شيئا من
 البعد وانما انما عند كسر السورة الاستبعاد قال شوب
 البعد فيه ليس مما لا يتجمل مثل في الوجود النفسانية ولو قلنا
 بان الاستثناء انما هو من اصل الحكم باعتبار زمان في قسم
 في توقف الحساب او مدة لثبتم في الدنيا واليه نرجع كذا
 القاصي لم يرد من الوجه ولو جعلناه من الخلق باعتبار
 الأزمنة المذكورة او الاستثناء الاول من قوله نعم لهم فيها
 زبور متيق لم يرد ان كذا قال الذي خطر بالبال ان
 معنى الاستثناء الاول لا وقت تعلق مشيئة الله باخراجهم
 منها لكن تحقيق هذا الوقت محال من حيث قبل التعليق
 بالمال لتأجيله الدخول والدوام على سنين قوله نعم حتى
 يبلغ الجمل في رسم الحياط وحسن عليه الاستثناء الثاني وعلى هذا
 المبدأ لا يستفاد هم الكفار وهذا المطلق الى الفرد الكامله
 وبالسعادة المونونه مطلقا لا يخرج العصاة عن الا
 وجب داخلهم في السعادة حتى يكون التقسيم حاصرا
 لا يرد شي من التعليلات اقول البعد في الانتقال من اعتبار
 التعليق بالمشيئة القاهرة الى الانقضاء من شئ ولا يستعمل
 تعليلها يمكن الاستحالة المعلق فوق البعد من جميع تلك

الدومر فعم ما قال انه لا يوجد على قافض الا شاعر ان
 يقال فاية الاستثناء في الموضعين ان لا يتصور من تأليف
 الخلق بالتأيد في الموضعين ان التأليف امر واجب عقلا
 لا يمكن نقصه او حجب عليه لا يكون له تقدير بل لما ارد
 خلافة الممكن ولا يكون شيئا عقلا الا ان مشيئة الله تعالى
 لما تعلقت به لا يتبدل ولا يتغير بقاء على حد بقاء العقلاء و
 القدر كلام مبين في مكان القبول ممكن والاحاصل ان
 الاستثناء المذكور كما بشرط في قولنا لا يتصور للمسيح
 انشاء الله اسين على عين رؤسكم وعقربك الا في غير في الالة
 وجوه اخر منها ما ذكره القاضي واختاره السيوطي على ما بين
 النظر الاول من تفسير الجلالين وهو ان الاشارة بمعنى
 كقولك على الف الا الاكفان القدماء والحق سيق ما شاء
 ربك من الزيادة التي لا تلحقها علامة بقاء السموات ولا الارض
 بناء على ان المراد سموات الدنيا وارضاها ومنها ان الاستثناء
 باعتبار فعل اهل النار منها الى الزمر من يخرج من العذاب
 احيانا وتقوم اهل الجنة بها على ما هو كالتصالحات
 المقدس والغرض من ان الله تعالى وهذا هو الذي خفي
 به الرحمن في الكشف ان كان له شعور في اللقاء بناء على ما

لا اعتزل لي فاقص على ذكر الصلوات ثم قال ولم ما يتفضل به
 به عليهم سيق ثواب الجنة مما لا يعرف كتبه الا هو من الملائكة
 بالاستثناء والدليل عليه في عطاء غير مجرد ومعنى
 قوله في مقابلته ان ربك فقال لما يريد ان يفعل باهل النار
 ما يريد من العذاب كما يعطي اهل الجنة عطاء الذي لا يتصور
 له فاصل فان القرآن يفرض بعضه ولا يجد عندك قوله الجبر
 ان المراد بالاستثناء خروج اهل الكبار من النار بالشفاعة
 فان الاستثناء الثاني بياني على تكذيبهم وسبيل ياتر
 وما ظنك بقوم يبدوا كتاب الله عارثا لهم بعض الرأى
 عن عبد الله بن عمر بن العاص لياتر على جهنم يوم يصفق
 فيه ايها الذين فيها احد ذلك بعد ما يكتفون فيها العقاب
 وقد بلغنا ان من الصلوات اعتزل بهذا الحديث فاعتقد ان
 الكفار لا يخلدون في النار وهذا وعنه من الخذلان لا يبر
 زاده الله عز وجل في الحق ومعرفة تكافؤ وتبينها ان لا
 تقبل عنه ولحق مع هذا عن ابن العاص فعناه انهم يخرجون
 من النار الى برزخ من برزخ ذلك خلقهم وسحق اهلها
واقول اما كان لابن عمر في سيفهم ومقاتلتهم بها على ام
 ابطلاب وصي الله ما يتغلغل عن سبب هذا الحديث هذا ما

قال اقول اما طعن على الجبرية من قبلهم اهل السنة لعلمهم
بالعقوبة افعال العباد من الخير والشر زعموا انه يستلزم الجبر
وقد علم ان ذلك لعلمهم بحسب وجوه مع الله في القدس
بالقول يخرج اهل الكتاب من النار بالشفاعة فاما بالنظر
لاصل خروجهم عن النار فذلك فيقول ليس بذلك ولا
مختص اهل السنة بل جميع الفرق الاسلامية ما عدل الخواص
مشاركين لهم في ذلك وقول المعتزلة بان اهل الكبار لا مؤمنين
ولا كافرين قول مبتدع يكن به صريح قول الله تعالى وان
ظالمين من المؤمنين اقتتلوا الآية واما بالنظر الى خصوص
الشفاعة فذلك طعن لا في مطلق ان الملائكة العفوة عن اهل
الكبار بل في قولهم ان الله لا يغير ان يشرك به ويغير على
ما ورد في ذلك من بيانه في الشفاعة ان على الاحاديث
في خروج بعض العصاة من النار متواترة وفي الشفاعة مشهور
وكاتب الله ما تذكروا الرسول محمد في الآية وهذا اهل السنة
الطعن بالقول بالعفوة والشفاعة فيه فتح باب الجحش
اما القول بخروج جميع اهل النار من النار فضاخا اهل
السنة بريئة عنه بل هم منكرون له اهل الكبار لم يثبت
ذلك لاحد من اعيانهم الا ما ينسب الى ابن تيمية الحنبلية انه كان

يقول

كان يقول بذلك وينسك بمثل الحديث المذكور وما
يخرج عن عمن الخطاب رضي الله عنه وغيرهما من الاحاديث
التي ضعفها الجمهور وينعم صحتها لا انكار عليها في هذا
لقول وفي قوله مقدم العرش امر يمكن به اهل السنة بتمامه
فيه مدح من انكار من عدلهم بل عزله عن جماعتهم
الحق بالمجسمة ولم يعتدوا بتجديله في الفروع كعقوب
المنحصرين فيها مع اعتزاله وبالجملة فلا ينبغي ان يترأخ
على الجماعة يقول من شذبههم ويشددوا التأكيد عليه فلا
تزيدوا زرع ومنه اخري واما ما اشتهر عن الشيخ محي الدين
ابن العربي المتأخر في التابعين عن ابن المنذر في قول
رفع العذاب عن المؤمنين بعد اخفاف من السين وان يصير
عدا باعلمهم مع حالهم فيها فتقسط الحان في كتبه لاسيما الفصول
والفتوحات مغلفات ومهمات لا يصل اليها اهتمام اكثر
الناظرين فيقاسرون بالانكار الى ما يتبادر الى اذهانهم و
الشيخ قد شهد له بالخبر اكثر علماء الامة وعرفاهم وان تنكس
عليه بعضهم فالاعل الاصول التنبه عن الانكار عليه ولما انة
الادب معه اذهي كذب لا لذلك الاعلام من اهل العلم
والعرفان والحق في من تقليد ما يتبادر من اقواله مما يخالف

موجزات م

قول السواد الأعظم فليقتلوا محمداً بحسب ما كان
او يعوضون الى علم من هذا علم هذا الشأن والمظن القوي
من هذا الضعيف بالشيخ في مثل ذلك القول وما ينسب
اليه من ان يقول مات طاهر ومعلم انه من فوق ارضه
وقد جهر بفكره الى الجناب المقدس الذي فوق عن الحال
القصوي صار معلوماً للجناب العالي القدسي وانكشف له
من الكمال اللطيف ما اضطر به الى القول بقوله ايمان فترى
الباقي والحفاظ على الكرامة المحترمة من سعة الرحمة السابقة على
العقب مع كونه في المقام الالهي وحل ذلك من الخطاء الكسفي
كما اضطر من انكشف له الملال القدسي وادعته الخوف من
البطلان الشديدي الذي ان قال لست عرفت موته احر قولي
واذ جازي رادي فانه قد رآه عليه بعد بنة عدا با
لا يذهب به احداً من المالكين كما ورد في الحديث النبوي
هذا ما عني والله اعلم واما الطعن على عبد الله بن
عمر بن العاص والقدح في رواية بنه على سقوط عدالة
لما تولى ابو بكر بن جلدته فقد ذكر في جامع الاصول
انه كان علماً عادلاً ورعاً زاهلاً حافظاً قارياً للكتب استأثر
رسل الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب حديثه فاذا ذكر

الشيخ

الشيخ عبد الحق الدمشقي في ترجمة لشكوة المصالح انه كان
محباً لاهل البيت النبوي وكان في حجة ابيه ومعاوية له
لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم باسرة صاه ابيه
واقول اما كان في علمه وزهده وصحة له رسول الله صلى الله
عليه وسلم واذا نزل عليه السلام له كتابه الحديث ما يوجب
كف اللسان عنه ولا حيطاً طعن نسبة القول اليه وحمل اسناد
الحديث على القول عليه ولا شك في مثل هذا الطعن عن
السفلة الجبل كالعروة والوصيلة القائلين لا يقبل شهادة
علي رضي الله عنه وقعة الجمل ولو على باقة يقتل ولكننا نتبع
من مثل هذه العلامة الموثوق به في العلم والرواية المودف
بما ناله اوصاف الشاهد بعد له وانما شرف عن فضل كتابه
الكشاف بقى الله تعالى جادة الاقضية وجلبنا عن الحسن
والاصراف ولا اعتناء **مسئلة قولنا** وتمت كلمة ربك الاطلا
جهنم من الجنة والناس جميعين وقولنا قاتل لكن حق القول في
لاملان جهنم الاية ظاهرها يقتضي خلو جميع افراد الفريقين
في جهنم طالعهم من الاخبار والاثار وسائر الايات **خلافه**
عن بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضي خلو الكل بل قد ياتى
جهنم الاوقات ملات الكيس من الدوام لا يقتضي دخول جميعها

فيه قال الحق الذي بل هو بظاهر ملات الكيس من جميع
 الذرهم والصواب في الجواب ان المراد بغير الاصناف كما لا
 قلت ملات الجراب من جميع اصناف الطعام او ملات الجلبس
 من جميع اصناف اللباس لا يقتضي استعاب الافراد بل يكفي
 من كل صنف فرد ففقهه ربه على اليهود وغيرهم من زعمهم
 لا بد خلوت النار هذا كلامه **اقول** تخصيص الاصناف بالادراك
 من لفظ الجمع الموصوع لمطابق الافراد من غير ضرورة تكلف
 التفتيل بالمناظر الصريح فيها بل ذكر الاصناف ليس بظاهر
 وقال القاضى في تفسيره اي من عصاتها الجمعان او منهما
 جميعا لان احدهما **اقول** لك ان تقول على الاول اما ان يكون
 ارادة حصر من العصاة بطريق العهد فيقتضي سبق الذكر
 او بطريق الحذف فالنقطة الثانية الا ان يقتضي عن القرينة بظهور
 المراد بل ليل تارة والالات فبانه على عناية المتأخرين
 المتقين الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ان
 الذين سبق لهم من الحسنات اولئك عنها سجدوا ولا يسمعون
 حسيبها ومنهم من انتهت انفسهم خالدون ويكبرون ان يقال
 يكفي للعهد سابق السابقين وسبقتهم او سابقه لا واول
 نقا واوله ربيك لجعل الناس امه واحدة ولا يزلون فحلمين

الامن رحم ربيك ولذلك خلقهم فالاشارة العديدة الى
 المتعلمين العيون المرجوحين وسابقة الثانية على ما ذكرنا
 شتى الا ان كل مفسر ههنا بالاشارة الى العيون المهتدين
 فيصير كون الساكنين **علم الله** مسئلة من اصوله
 اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية
 ثم ذكر ان يجوز بل يستحب العمل به في مسائل الاعمال الصالحة
 النورية في كتبه سيما الاذكار وفيه مسائل لان جعل العمل
 استحبابه كراهها من الاحكام الشرعية المحضة للشريعة فعمله
 النوري اذا ثبت جازم في جميع احوال في فضيلة عمل ما يجوز
 رتبة الضعيف في هذا الباب ولا يخفى انه ينبغي له من كل
 النوري فكم يكون به العمل ويجوز النقل على ان نقل الضعيف
 في غير مورد الصحيح والحسن شائع واليع سماع التبعة على
 ضعفه قال الحق والى والى والوجه العلوي عليه كما وجد الضعف
 في فضيلة عمل الحق المزمع والكل اهتدى به العمل به بل يستحب
 لانه ما من الخير من جوارب اوهو اولى به الا بالاعتدال والاستحباب
 والاهتمل المزمع فحينئذ ذلك العمل للكرامة ينظر في ترجيح
 احدهما من كراهية واستحبابه ويعمل بالراجح وله لم يرتجح
 احدهما ففيه النظر بحال والظن استحباب العمل بالانساب

يصير عبادة بالنية وبالحمل في الزمان اعم هو بشرط عدم
احتمال الحرث واستحباب ما ذكر من التفصيل في الزمان
العمل على هذا ليس الحديث بل لا انتهاء الحرث لا يقال الحديث
ينبغي احتمال الحرث لا نأخذ قوله في هذه الاحتمالات الا بالبرهان
وهو حكم شرعي لا يثبت بالضعيف ولعل النسخ في ما ذكره من
العمل من طلبة للاستحباب والمآصل ان الحديث الضعيف
يوقع شبهة لا يستحب فيها طافى العمل به واستحباب الاحتياط
في محل الشبهة معلوم من قواعد الشرع فلم يثبت بالضعيف
حكم اصلا هذا كلامه **قول** الاسلام من التكليف ان المراءاة بالاحكام
ما سوى الجواز والاستحباب بقدرية التصرح فلا اشكال في العمل
الجواز مع وجوب دليل الحرث لا سماع له وبدونه لا مدخل فيه
لحديث الضعيف لا نأخذ بقوله الجواز لعدم الجزم باذنه اصليه فاذا
دل عليه الحديث صار حكما شرعيا ولكن ان تقول من ادل
المراءاة في العمل كونه من باب تعليم الشرايع مخصوص وهذا
معه رايه على اصل الاستحباب ثم عدم حجية الضعيف انما هو
اذ لم يجز به ضعفه بقدر طرقة فان الاستحباب قد يبلغ به الاجتهاد
الحسن والضعف بل التواتر كانت غير محصورة في حديث الضعيفين
المرويين والاسانيد اللاحقة ينبغي ان يعلم كيف لا يصدق الحكم

وابن

وابن خزيمة واما اصطلاحه اسنادا كان بعض رواية عن
شخص مرة ومن اخر اخرى ومثل ان بعض الفاظه فليز ان
ثلاثا بعضها اربعين فله وبعضها اربعين عن ابي او مولى
ومعنى لان الفعلة يحتمل الحرث والقرينة من لسان الجليل لا يحتمل
خبرنا لا يحتمل ان يضعف عن تحمل العبث فبنا ان منه ونجس فاقول
شيء من ذلك لا يوجب هاله اما الاول فلا نه ولا نه عن جفاف
لا اصطحاب واما الثاني فالترديد بين الضعيفين والملك وبطية
شاذة لا توجب السك في التثنية ورواية الاربعين غير مرفوعة
واما الاربعون فله عن ابن عمر عن العاصي ولا يعون
عن ياعن ابيه يرفعه رضي الله عنهم واما الثالث فلان الاحتمال
في عدم الاحتمال ضعيف جدا بل قد لفظ لم يجس في رواية
اما الفعلة فقد فسرت في رواية بن باقة من قتالهم وقادح
الفتاها قربان وشيئا فليعتبر القتلان ضمن قربان كليب
واحتمال الراس لا يحتمل من طوبى البطلان كالدار على ابي الجليل
ثم لا مضاف ان الحديث على اي تقدير لا يقص عن التقدير
بعضه عشر الذي لا يرجع الى اصل شرعي فان القياس على علم
البرهان ساقط جدا على ان التقدير ليس هو هبنا اجتهاد
الله واما في بعض مسائله فلهذه بغيره على العام

٧

وقد قرر صاحب البحر الذي ان الراجح هو العمل باصل
 مذهبي اى انقول بعض الى راي المتبلي به **اقول** وراي الضعيف
 ان الحديث الضعيف احق بالعلم من الراي الضعيف والقياس
 الضعيف والبدل **اعلم** الفقه مسئلة ذكر في النجاشي الضعيف
 فقال لا يفي انه لو في الحديث رفع عرجة انه كان عمدا لم
 يصح ظهارة وان غلط اصح قال المحقق الدواني العمل هو
 والقصد انما هو ما لم يعتقد حصوله سمي من الميوز فضلا عن
 الاصلان فلا يتصور ان يرفع عرجة الا غلطاً والتعبد با
 لفظ غلط لا يقال العقلاء قد يتعوضون لما لا وقع له فيمكن
 هذه الصورة من هذا القبول لا انقول انما يتعوضون للصحة
 المبكرة العقلية وهذه الصورة متمتعة بالذات بالصحة
 الفطرية ولها انفتحت الى فرض الامور المستحيلة لا تفتح باب
 واسع في جميع ابواب الفقه فكان لغرض ان يفرض ان يثبت
 ولا يثبت او يثبت ولا يصح بل يتجاسر عما هو اقرب من ذلك
 قالوا لو شهد اثنان على زيد بعمل معين في يوم معين
 وقد شاهدوا القاضي في ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهما
 مع انه يثبت بجحد الى امر بطريق طري كان فانه محال عادي
 لا يقبل هذا الكلام **اقول** كان العمل هو القصد بالنية

ايضا هو القصد بالنية غلطاً هو القصد بالا قصد وانه اجتماع
 الشقيتين فالخط في القصد لا يتصور وايضا ولو اراد القصد بالا
 فعلق قصد آخر به كان كالمقصود غلطاً ان القصد ليس فعله الذي
 يتعلق به قصد آخر ولا يستلزم ولا يفتقر الى غلط ولو اراد الغلط
 في العباد عن النية فالعمل في نية رفع عرجة ثم مضى هذا
 ان كانت عبارة المحقق ان العمل هو القصد ان كانت ان النية
 هو القصد يرفع مثل ذلك ثم ان رفع عرجة ثم يجهل رفع حدث
 غيره وحده الغير قد يعتقد حصوله فلا يكون قصد رفعه بخلاف
 ورفع الحدث امره كي يجهل ان يعتقد انما يرفع حدث
 غيره بفعله بل يقول يجهل ان يرفع حدث نفسه الغير ^{ال}
 لرفع الى البرية الاستقبال بان يزعم ان الوضوء الحالي ارفع للحدث
 الاستقبال بعد حصوله لكن الحق ان يتبعه بصلح الاوقات
 في مثل هذه الصور الفائدة من البطالة والغفلتين المهمات
 ولا كان الحق في الفتاوى في النادرة موجبا للفتوة كما يشاهد ^{مد}
 من متفكره ان يدان الشقيتين للعلم بما يوافق احوالهم من
 الاحكام تعذرهم في اكثر الابواب حكمت متعارضان يستدل
 كلاهما الى كتاب فيصون في الامة وبذلك اخرى وربما
 يفتون في حادثة واحدة بالحكمين ارضاء للمخمين والرفقاء

من الجاهلين فأنزل عليهم كتاب الله ليكون لهم على بطالات
 عظام دليلاً فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون
 هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً **سورة الاحزاب**
 ذهبنا في حق وجوب الترتيب في الوضوء مستنداً بالان
 الذي صلى الله عليه وسلم فعله عدة مرات مرة وقال هذا وضوء
 لا يقبل الله الصلاة بذلك وأعرض عن على استدل بالإصالة الشرعية
 بان هذا الوضوء لما كان مع اليأس من فليزم القول
 بوجوب احدىهما قال الحق الذي في انكره لعلوم بني اسرائيل
 الجازع يعلم وجوب معلوم مما سمع واشتهر انه صلى الله عليه وسلم
 كان يجب اليأس من في طهره وتعلمه وسائر احواله او يئاس
 وعدم وجوبه ايضا معلوم من سياق الاحاديث الشرعية
 وانكره على قاعدة علم الخلاف ههنا مقتضى الحديث بناء
 على هذه الدلائل وجوب الترتيب بين اليد اليمنى
 واليسرى لكن وجوبه ساقط بالإجماع ثبت الحكم بما هذا الترتيب
 فثبت لعدم المانع والمعارض وجود المقتضي انتهى القول
 مثالاً من ان الصدور الشارعية لهذا امان يعتبر في جميع
 الخصوصيات والخصوصية فتجوز الغسل بقرينة المقابلة للقرينة
 والتشليل والاول باطل لانهم وجوب جميعها فغير

الثاني

الثاني واحتمال وجوب القرينة لانها بعضها يردم اساس
 الاستدلال لا يثبت في خصوصية الترتيب ذلك الاحتمال بل
 قرينة المقابلة يقتضي الغاء جميع الخصوصيات ما عدا الترتيب
 واما الكلام بمقتضى علم الخلاصة فهو بوجوب الازام في القرينة
 لم يكن بين علماء الاسلام فان سبغ المني هو الجدل والخصام
على اصول العقيدة اختلعت في ان الامر بالشيء هل هو من
 عن صدق وبالعكس لا يحسن اتخاذ المهنويين او الصيغتين للقطع
 بوجوب بل يحق ان الامر بالذي هو الحاكم في ضد متعلقهما
 فيقول الامر مني عن الصدق وقيل بقرينة وقيل لا ولا ولا وان
 قد يجهلان في امر الوجوب والذهب بحجج بالصدق ونزاهتها
 وقد خصصنا بامر الوجوب وايضا قد يجهلان في وجوب الصدق
 ونقدناه اما بحجج جميع الاستدلال او واحد عن وعن وقد
 بالصدق الواحد وايضا قد يقتصر على الامر وقد يقال بقرينة
 الذي لا انه ايجاب احداً الاخذ او يذهب الى الجمع واختاروا
 الشرعية وأعات متأخري الحقيقة ان الصدق ان فوات المقتضي
 بالامر بحرم وان فوات عدم المقتضي بالذي يجب ولا بالامر
 يقتضي كراهية والذي كونه سنة فالما من بالقيام في الصلوة
 اذا قد فاته قام لا يفعله لكن يكبر والحرم الى اخره من المباح

كان ليس لأزار والدار سنة **قوله** لو لم يكن اتصال الركبان
الصلوة مندوباً اليه شرعاً لم يكن القعود الغير للفتوى للفقهاء
الواجب مكرهاً للفقهاء ان الكراهية لا تفي الا اتصال الماموس
تدباً فلا تظلم في جميع العباد وسنته ليس لأزار امر اماننا
مصلحة للموظف النبوية فخره ترك الماموس به ووجود الكف
عن المعنى عنه ما لا يتصور فيه النزاع وكونه اجاب امر عتقها
لما علاه لا يتصور العقول به ولا لزم حصة جميع الواجبات الا
ان يقال يجوزها في بعض الاوقات فيرجع الى جهة الترك قد
قر بعضهم النزاع في انه هل يصح في وقت واجبه مضيق لاجب
موسع وبترتيب عليه فجاب اولاً ولا يعمل الحق هذا لاول فيجمع
صلوة من عليه من مطلوب الاداء مضيق مع سعة وقتها فيترك
لو لم يكن الامر للطاق للضيق محرماً للصند لمان ففعل ففعل
لاستغلامه ان يترك الامر لزام التكليف بالجمع بين الصلوات
ولا يمكن الامر مطلقاً هذا خلف فالصلوة في وقت دقيق
وجوب ادائه للدين منيته فيتركه باطلاً ولا لزم اجتماع الو
جوب والمحرمة وهو باطل ولو لم يكن منيته بل غير واجبه
يلزم بطلانها ايضا لان غير الواجب لا يكون مطلوباً للشنايع
على ان لا يتقدم به علم الاستغلام مع فرض جواز بلزم

التكليف

التكليف بالصوم يتحقق وقوع ضده وهو بطا ايضا وفيه
بحث اما اذا لم يترك على المشق الاول فمقتضى انما يلزم التكليف
بالصومين لو كان التكليف بالماموس من المعنى مشروطاً بوجوب
ضده او كان الصلوات واجبة ومضيقين وليس كذلك فيقال
على الثاني ان اطلاق الامر بمعنى عدم تقيده بشرط لا يوجب بقاء
الوجوب مع الاستغلام بواجب اخر وفيه نظر واما تأنيها فلا ت
الله ليل المذكور يمكن عليه بان يقال لو كان الصوم محرماً ل
مكن فعله اذ لا يكون مفقوداً لا يتعلق به التمسك فاذا فرض
فعله يلزم ما ذكره اما تأنيهاً فلهذا امره بان لو كان الامر
لهذا عن الصلوات لا يمنع فعله في وقت الامر بان يكون
الوقت ظاهراً لا يتقدم مطلوب بالامر والتأنيهاً اما الملازمة
فلا تستلزم ان يكون السبب منهيها ومطلوباً في وقت واحد
واما بطلان التأني فلا تترك ان يتعلق به فرضاً اما لا تترك
ويترتب عليه فالعباد الماموس بتكسر البيت في الوقت لولا
بعضاً لظهور الترتيب الماموس رهاهم وسعاً لا يكون فيها طاعة
عن ترتيب عرض التبيين فان هذا التأني لا يدل على عدم كون
الصوم منهيها لانه لا مع اعتبار كون سبباً عن الماموس به
ويكفيها هذا فذلك الذي لا يتعلق بذات العبادة واجبها

او يشهد بها لا يعجب البطالان على ان كون الصديق منهيًا ^{عن}
 كونه مانعا اليه عن فعله كيف وقد لا يحيط الصديق بالامور
 والادبي عن الشيء بدونه الحطاط غير معقول وايضا في
 المثال المذكور لو ترك السيد الكائن في الدنيا جميعا وقال
 اليك لما تركت الكائن فلم تفعل اليك اطاعة يستقيم هذا
 الملام منه كما لو قال فلم تفعل ما هيئتك عنه هكذا فتر
 الاضطر **اقول** ومن هذا يعلم ان ما حكم به بعض علماء عصرنا
 من ان من علمه فرض عين فاستغفاله بالفاخل وفرض امر
 لكفارة عتب بل بعصية استباحا من فاعله حكم الامر بالمعروف
 في ذلك ما ذهب اليه حكم لا معقول عليه كيف وقد صرحوا بمقتضى
 الصلوة في الارضين المعضوبين وسقوط الفرض عن الذنوب
 وان كان اداءها مقربا بالترك اهية وكذا يصح نداء الصبر
 في الايام المنية وخرج الماذن عن العدة بل والله فيها
 وجه الفاعل في الاوقات المكروهة بل يقول بلزم من
 الحكم المذكور ان الباشير لم يعصية يتحمل تركها الى عمل كالذي
 يحتاج تركه للاباة الى تجميع نحو بل اليك الى لا يبس للترك
 يحتاج الى علاج في فعله بالصبر من صلوة ولا غير ^{من}
 الشاغلة عن ترك تلك المعصية ومن هذا القبيل ما ينص
 بعض

بعض الجاهل المذنبين يزعم اهل العلم والكمال ان عاقبة
 الاستاذ لا تقع منه امامته ولا يحل منه فم لا تقبل له شهادة
 بل يجوز عليه حكم الاستاذ وانما الله من هذا الاعتقاد
 والعجب ان بعض المفسرين في الفتاوى والعقوبات يزعمون ان
 كل معلم لغيره ولو من العلوم الغيرة الشرعية بل الفلسفية
 المذمومة لا يرضى عن كان تعليمه فحقه فوق حق المولدين
 الثابت بالقصوص القطعية يستلزم في ذلك الى الاستدلال
 لمن الاحكام ولا تارة للمؤمن والضعيفة بل الى ما لا يصح
 العمل به من الكتب والفتاوى الغربية التي لا يعرف مصنفها
 باسمه فضلا عن الوثوق به في عدلته وعلمه واجب من ذلك
 انهم يرون كل ما ينادي به طبع العلم ولو كان ذلك امر اضطر
 الوجوب بامر الله عن جعله وهو له حقوق لا يسمون ملكه
 عاقفا ويصفونه بصفات من لا استدلال له لغيره وفاقا واشد
 الجوراء عند اولئك الاساتذة من التلازمة ان يختلف التلميذ
 للتلميذ الى غير استاذ ولو اخذ فأكلفه وبنية عليه او عملية
 ولو كان ذلك الغيرة اعلم وافضل واجمل صلاحا وديانة وهكذا
 يعامل بعض مفتي الزمان مع من يذهبهم فيقول المريد
 الزاوية لغيره شجرة ولو كان شيخه وقد مر في الطريفة ارفع

مردود الطريقة وبشر الحقيقة وكذلك سلوك السبل
 الأسلاف في الحقيقة نعم المراد الذي لا يريد العقل بل الخيال
 مراده اهانتة بشيء ولا يراه به ونقصه بين الخلق فيسقط
 مراد وادله بجزبه بما يريد وبجزبه بما يريد هو الحال التي
 ضاها العبيد مسئلة اذا دار للعقل بين الجواز والاستحسان
 فالجواز اقرب لان الاستحسان لا يحل بغير المراد عند خفاء
 القرينة ولا يفيدي الا أنهم مستبعدون او يقتضون عند لا
 مشترك بين صديق كالقصر او يقتضون كالأمر بلا باعة وال
 لم يدرك ولا يحتاج الى القرينة في معنية ولان الجواز طلب
 بالاستسقاء ويكون ابلغ كما تشتغل الراس شيئا من شئ
 ووفق الطبع لعدوته فيه او يتأخر في الحقيقة والسبب
 للقيام ويتوصل به الى انواع البدع كالسبع عن جاز ثار
 اي للبلد اي مكانه والمقابلة على الحدودت للاستهيب
 ادم اي قيد والمطابقة لصفي المشاكلة مثل كالح في قوله في
 هو الهات في مقني والمجا يستل سبع سبع اي سمعا
 والره في وهو في الاشعار ووعى برعج الاستحسان
 بما من العقل لا بد واليه من المفساد مثل ما ذكره في
 العقل العقل من العقل اذ طرق المستحسان وصحة استعماله

كما جعل معناه فلا يضطر بغير الجواز لصحة استعمال القرينة
 دون اسال البساط ومنها الاستشاق من المشترك بالعينين
 فتسب الكلام ومنها صحة القول عنه بحسبها فتذكر العقل لا
 ومن مفاصل الجواز احتياجه الى العلاقة الى الحقيقة وبما
 لقته للظاهر يعني الحقيقة وفتح الخطط فيه عند خفاء
 القرينة وما لا يفتقر ما وجدها ففتنك فيها كذا في الغرض
 وبشره العصبية **قال** لمان الخلق انه لا يقابل الاغلب شيئا
 مما ذكر **قال** الشارح المحقق لان ذلك كله انما هو لانه مظنة
 الغلبة ولا يعرف بالمظنة مع تحقيق انشاء الماتة وتحقيق
 الماتة لا يعرف عدم المظنة **قال** الفاضل من الجوان فيه ان
 الغلبة اغاها معنى رجحان الاحتمال عند العقل ولا يغلبه
 في الجواز معنى كثرية الوقوع مظنة للغلبة المذكورة لانه
 اذا لا يلزم وقوع ما هو اكثر وقوعا في الزوال بل انما يظن
 وقوع انتهى لمحض **ان** الغلبة بمعنى رجحان العقل هي
 الظن فيكون مظنة الغلبة هو مظنة الظن ولا يخفى كانه
 سلما لكن مائة الغلب هو موضع يتحقق فيه الظن قطعا
 لا المظنون فلا يلزم من كون الاغلبية مائة الغلبة القطع بالوقوع
 بل يظن الوقوع فافهم **علم** القرينة مسئلة كل جواز ما صادق

او كاذب على الانقيصا للحقيقي فاذا قال القائل كلامي هذا
 كاذب مستحيل الى نفس هذا الكلام او كلامي اليوم كاذب
 مقصود عليه في اليوم او كلامي هذا كاذب وقال هذا كلامي
 امس صادق لم يقل الاولين من فرض صدق كذبه بل العكس
 وعلى الثالث من فرض صدق كل واحد كذبه وهذه هي الغلظة
 المشهورة بالجزر والاسم وقد ايدنا على جلية من اجوبة الفضلاء
 عنها في رسالة المطالعات ولنفترض هنا على ما لم يذكر هناك
 فنقول اجابا لافضل عن التقريب الثالث بتمديد مقامات
 الاول ان الغير بصحة كناية عن نسبتها خارجية لا تتوقف
 على الصحة عنها الثانية ان الصدق والكدب نسبتان يمتنع
 الحكاية والحكي عنها اذ هما اعتباران عن المطابقة وعدمها الثانية
 لانه ان لم يكن ان يكون كناية عن صدق نفسه او كذبه
 ولا عن صدق او كذب يتوقف على نفس تلك الحكاية لما عرفت
 في المقدمة الاولى فنقول تختار صدق الكلام الاسمي ولا يمتنع
 كذبه قولكم اصدق بلام ثبت الكذب للكلام العادي قلنا
 نعم قولكم اذ ثبت الكذب للكلام العادي لا يثبت محموله اعني
 الصدق ثانياً في موضوعه اعني الكلام الاسمي قلنا ممنوع قولكم في
 بيان ولا يثبت نسبة مطابقة الملحق وهو صدق الكلام الاسمي

قلنا

قلنا ليس الحكيم عن الكلام العادي صدق الاسمي اي صدق
 كان بل صدق لا يتوقف على كناية العدي بحكم المقدمة الثانية
 والصدق الثابت كناية الاسم صدق على كناية العدي
 كناية عن كذبه لا يقال بحول الكلام العادي مطلق يتحقق
 بغير ما لا يقال بقوله الحكي الذي هو مادة الخبر العادي الثالث
 مطلقا لكن الصورة الجزئية الحكائية او يجب تجميعه بالصدق
 الغير المتوقف على الحكاية فلا يتحقق الحكي عنه فقد ثبت كذبه
 هذا ما مر به **اقول** لو قال القائل كلامي امس صادق
 متوقفا على هذه الحكاية او صدقا ما متوقفا او غيره لثبت
 هذا الجواب اللهم لان يقال لما وجبت الصورة الحقيقية
 بالصدق الغير المتوقف كان القول كذا في قوله ان يقال هو
 صدق ما عطف قضائيه متوقف اي موضوعا بالصدق وعدمه
 معا وهو محال فلم يكن هذا الجملة هو الصدق الثابت للكلام
 الاسمي فلم يتحقق الحكي عنه ايضا فانه الجواب المذكور باعقل
 الجيب مختص بالنسبة الثالث ويرى القضي على المقدمة الثانية
 بكلامي هذا كاذب فانه كناية عن كذب نفسه قطعاً فوجب
 ان يقال انه ليس بجواب حكيم لانه لا يحكم ولا الحق الذي
 في الجواب عن التقرير الاول لا يمنع حازمية ولا يخفى ان مثل

ذلك يجري في النظر الثالث فلا حاجة الى تكلف وجعل آخر في
جوابه بل الوجه ان ما لا يكون حيزا لا يكون صادقا ولا
كاذبا اخر له يحصل جواب الحق الدواني ان كلامي هذا
كاذب ليس بجواب لان كناية عن نفسه ولا شيء من الخبر
بكناية عن نفسه لان الكناية يجب ان يخرجها عن الحكم عند
الكناية عن نفسه غير معقول والحدان يناقض فيه بان دليل
وجوب تأخر الكناية عن الحكم عند لو تداخل على استنتاج الحكم
عن نفسه اصلا فكيف يقال كلامي هذا كاذب ان كناية
عن نفسه انه كلام موجود ضرورة لا يقال المراد ان الكناية
الصحيحة يجب ان يخرجها عن معانيها والكلام المذكور كناية غير
صحيحة لا تفتقر الى المراد بالصحة امكن العقل فالحكم
المذكور معقول ولذا احتاج العقلاء الى اشكال الى ان كان
المراد امكن صدقها او الصدق بقا فلا نسلم ان الكناية الدواني
يجب صحتها لهذا المعنى كما اننا لا نتبع التضييق او ارتفاع
عها واقع والجواب ان المراد بالكناية المصلحة لتعلق
الصدق بالنكذب لهذا التناقض عن نفسها الى كناية في الكلام
المذكور كناية تخيلية ليس له معنى يحصل صدق العقل هذا

قد

وذلك سخر لي جواب اخر عن اشكال كلامي هذا كاذب وهو
ان يقال ان كاذب لان النكذب الحكم بربيه لا يمكن ان يكون
عارضيا لهذا المفهوم الفصل للمشتمل عليه ولا ان يعمد عن الشيء
ما خرج له بل يجب ان يعنى معرفته الجمل بما هو محتمل اعني
المفهوم العناني في الموضوعي ولا شك انه مفهوم مغف لا يصلح
للاقتضاف بالصدق ولا بالنكذب فالكلام المذكور كناية
زيد كاذب ولا شبهة في كذبه فلو لم يكن ان كاذب الكلام الذي
لو رقيت محتمل ان كاذب لم يتصور اعني هذا الكلام فليس
صدقه قلنا انما يلزم لو كان المفهوم الاسمي حال الاقتضاف
بالوصفين وليس فليس لو قلنا ان كاذب ان لم صدقه لانت
لحكم فيه ليس لا يمكن به قلنا النكذب الحكم بربيه ليس هو العارض
له فلم يلزم من ثبوت العارض ثبوت الحكم بربيه لولا ان
كاذب ولعلم هذا الجواب لو تأملت لوقت اختيارك عليه
يقى من قلنا الجواب اخر لا نستطاع اليه واذا فهم هذا الى ما ذكره
الافضل ثم الجواب عن جميع التزيات من غير جميع الجواب
الحق الدواني والجواب به بعض الفضل من انه يلزم في
الكلام المذكور التسلسل لانه الموضوع اعني كلامي هذا
عبارة عن جميع الكلام مكان الكلام المذكور في قول كلامي

ل

هذا كاذب كاذب ثم يتم الى غير النهاية ففهم ان اردنا ان
نقتل هذا الكلام بحال الاستلزام التسلسل المسجل فانما
يتم لانه اعتبر مجموع الكلام في جانب الموضوع على وجه التقيد
وان اردنا ان صدق هذا الكلام مستلزم لذلك فسلم لكنه
لا يبعد بل هو ليلى الى اجل بطلان صدق وان اردنا ان
نليصق حق بظهوره وامام آياته المعنوية الباقية للمؤمنين
كل كلامي الساعة كاذب من ان فريته هذا الكلام لم يمتنع
ليس باعتبار خصوصية الظاهر فان هذه الخصوصية ملغاة
في نسخ الفرية بل هو منطوق خصوصيتها وانما سائر الحكم ليس
ضيق الا لفراده باعتبار نسخ فريته لا خصوصية فاعلم بلزم
من صدق الكلام بحسب الخصوصية كانه يجبها بل يجب نسخ
الفرية ومقر عليه الكتاب فلم يلزم اجتماع الوصفين في الامن
جهتين والاسم في صدق ففهم انه بعض كبر المعصية بان لم يلزم
بلزم سائر الحكم من ان الخصوصيات لا تفرده بل تعد الحكم
في الكبر في الكلية على الاوسطية الخصوصية الاصغر فلم ينتج السهل
الاصل اصلا ففهم انه في **الاول** لا يتلوا في الحكم الى الاصغر
باعتبار نسخ فريته كان في الاستلزام لا يتلوا فكان الاعتبار
ان حيث يهتدون تعليمات لم ينع اعتبارها في بقاها بل هو عين

ولم يدفع اسمي الاجتماع الصديق وان كانتا تقبلان
لم يكن صدق الاوسطية الاصغر خصوصية لانها من صدق
على جميع ان اريد الاكبر وذلك ينافي الاستلزام فافهم وفهم الله
واياك للاسفامة على سواء الزمان وعصمان الزمان والا
عواج وركوب على متن العجاج علم الملحق **مسألة** المشهور
ان العلم والعلم يتخذان بالذات والتصوير والتقدير
تختلفان بالحقبة وان التصور يتعلق بكل معنى حتى التصديق
وهذه اشكال لان التصور المتعلق بالتصديق يجب ان يكون
يتخذ به فيما على قاعة الاتحاد وذلك ينافي اختلافهما قال
الا فضل اعترض بذلك في الدين الاستدراك على الحق للآلة
واقول مراد الحق من قوله بان اتحاد العلم والعلم اتحاد
العلم مع ما هو المعلوم بالحقبة اعني الذات مع وصف العلم
ميتة العلم بالها راعفي ذات الموصوف وقد هذا وهذا
بناء على حقيقة المشهور وهما العرض والعرفي يتخذان
بالذات ومتغايران باعتبار العرض والعرفي بشرط والعرض
بشرط لا عرض الموصوف وانما تعلقت الانسان مثلا ففهم انه
شيء هو نفس ميتة ومعنى ذلك انه هو معلوم ميتة او لما
في نفس الميتة لم يكن ان يكون الانسان الخارجي من غير خصوصية

خطب بالوصف
وغيره عنه

المعنى معلوما وهو باطل ضرورة فهذا المعنى الذي لا يتطرق
 هو المعنى بالذات ويتطرق له العلم بنفسه لأن شأه المعنى
 بالعرض فلا يلزم في صورة نقله من الصور، بالصدق اتحاد
 بنية الفصلين حتى ياتي باختلافها بالحقيقة فلا ما قاله
 حقيقة العلم بالنفس إلى القسمين عند ظهور الحقيقة من الغلا
 سفة والمختارين ومنهم الذي في هي الصورة الخاصة عند العالم
 وإن استعمل تعريفه يحصل الصورة على السابعة والظاهر أن
 هو بالعلم في مسئلة الاتحاد هو تلك الحقيقة لا المعنى المصية
 وإن الحكم لا يتحد مع العلم مبنى على ما هو المختار عند
 من كون حصول الأشياء في الأرضان انما هو بنفسه لا باستناب
 هما واستنابا لا على التحقيق المضمون بالحقق الذي من الغاية
 الاعتيادية بين العرض والعدم كيف وركان مبنيا على كيان
 الانسب ان يقال العلم هو العالم **وقد اقبل** على الاشكال
 صاحب العلم يقال الحق المحدثي بان العلم مسئلة الاتحاد
 هي الصورة العقلية التي هي علم بحسب النقل الجلي والنقل
 الدقيق يحكم بانها انما صادرت على لان الحالة لا د كية قد
 خالطت لها في وجودها الانطباعي بخلاف ابطي اتحاد
 اتحاد الحالة الذي يقيه بالذات وفات والسمعية بالسمعية

فالمقسم إلى القسمين، والمصلحة هي تلك الحالة فتتأهلها
 كقنات النعم واليقظة العارضة لذات واحدة **اقول**
 فيه بحث اما اوله فلا نأثبات الحالة المذكورة بما ذكره الحق
 الشرعي تمهيدا لدفع الاشكال المشهور في كونه الصورة التي هي
 جوهرا وكيفها من ان الشيء او حصل في الذهن حصل له
 يجعل عليه فيقال صورة عليه وعلم هذا المعنى ليس نفس المتعق
 ولا ذاتها ولا لكان محمول عليه حال كونه في الخارج ايضا
 ضرورة امتناع اشتراط الذات عن ذاتياتها في طرف ما في
 الحمل عرضي مثل حمل الكتاب على الانسان فالعلم حقيقة هي العلم
 وهو من مقولة الكيف والمعرض يكون جوهرا او كيفا او غيرهما
 من المقولات يرد عليه ان ذلك العارض يجب ان يكون هو
 حصول الشيء في الذهن وقوامه به لا شك ان امر اعتبار
 ليس له حقيقة محصورة صالحة للاندراج تحت مقولة ذاتا نانيا
 فلان الخطا لا يبطي اتحاد بين الصورة الجوهرية على ما
 الكيفية غيره معقول لانه ان كان تلك الحالة وجود مفاير
 لوجود الصورة كالبيان بالنسبة الى الجسم فاما محالها هي الصورة
 فتكون عللة لا على النفس فكيف الصورة والحالة عرضيين
 قائمين على واحد فيمتنع حمل بها كحمل الكتابة على الفتح

ووجوده فذلك بينهما بآية علاقة ذهنت لا يصح القول بان لم
يكن لها ووجود كذلك فاما في موجودة بوجوه الصورة با
لذات فيلزم ذاتية لعل او بالعرض فالموجود حقيقة هو
الصورة فاما بسبب وجودها الى الحالة لكونها مستمرة منها
كغيره المشتقات من موضوعاتها فلم تكن حقيقة محصلة
والحاصل ان عرض الحالة كعرض البياض للحمى او كعرض الا
مفعول لا فعل الاول يمنع لعل بينهما ويلزم ان تكون له عالمه وعلى
الثاني تأكد حقيقة اعتبارية لا محصلة واحدة تحت مقولة لا يقال
مفهوم الامر حقيقة محصلة لانه هو البياض لكن لا بشرط
على ما حققه المحقق المذكور في الاشارة لكون ذلك فلا يجري
فيما نحن فيه اذ ليس هناك امر موجود كالبياض يكون العلم
حقيقة محصلة باعتبار لا امتناع قيام ذلك الامر بالصورة
وكذا بالقس على ما ذكره فاسأل نعم لولم يلزم لخطا الاربعة
الاختلاف بين هذه الصورة واستشهد في دعوى وجود
حالة معايرة للصورة بالوجدان فكيف نحن متفق اقامة البر
هان لكن هذا الجواب على اثبات الخطا لا اتحاد وهو ما
يقع ان يعزب فيه مثل الخط القتاري وما قيل في ابطاله
من ان حمل العرضي على موضوعه انما مصادفة قيام مبدئ

والعلم الصورة مبدئ يقوم بالصورة واجب عنه بان ذلك ليس
بمجرد في كل حمل عرضي الا ترى ان الواجب لعل يحمل عليه مفروض
العلم والقدرة مع انه لا يبدلها نعم يقع ذلك فيها مبدئ فاقول
يرد على السؤال والجواب ان وجود مبدئ ما لو كان يقع اعتباريا
كالهوية والنفوقية والعلوية فيما نحن فيه لان في كل حمل عرضي
نعم لا يلزم وجود مبدئ يعني ولا صحة التخيير عنه بلفظ مصادفة
واما ما قيل في ابطال الاصل الحالة من افان لم تكن متكشفة لا
تكون مبدئ لا تكشف عنها وان كانت فانما كانت اخرى فيلزم
التسلسل واما بنفسها فخطا انكشافها هو قيامها بالنفس
وجودها لافقد وجد هذا المناظر للصورة وكانت هي ايضا
متكشفة بذلك تمام من غير احتياج الى الحالة فغلب ان ذلك انما
يتم على من يقول ان مناط المعلومية هو عدم العلم للعالم
بأخذ لا على من العينية والناطقة والمعلومية والموقلة
بان بعض الطوائف الانعائية يفتقرون انكشافها بذاتها المحسوس
طبيعتها الذرية دون بعضها فلا علم انه قد يقع لعل
الاستكشاف على الصور بمقتضى التصديق فيكون الجواب
عنه بان التصديق ليس كيفية علمية حتى يلزم اتحاد ومع
منعولة فانما هو كيفية ادعائهم من الواجب الادراك الكيفية

والاستقحام ونحوهما على ما ذكره المحققون ولذا قسم الشيخ
العلوي بعض تشبيه العلم بالنفس السانع والنفس القرون بالقياس
وخلها في تقسيم العلم إلى النفس والنفس في مقتضى مستحقته
سلم فلا تخار بالعلوم إنما هو من خواص العلم بالنفس فقط
وقد يقرر في خلق النفس بنفس النفس في كمال قدرنا وبجانب
عنه بأن اللازم هو اتحاد فرد من النفس بما هيته العقلية
وذلك لا ينافي التشايع الذي هي بينهما وفيه أن اتحاد فرد من
أحد النوعين المتشايين بما هيته الأخرى يستلزم اتحاد ماهيته
بما هيته الأولى لأن ذلك الفرد ماهيتان متغايرتان فلم
لنا في سببي الاشكال وهو أن حصول الاشياء في الأذهان بها
نفسها كلام لا بأس بأن نذكره وهو أن اختلاف اللوازم
الخاصة به والذاتية لا تشتمل على اختلاف ماهيته
بحسب النظرية فكيف يكون الصورة الذهنية هي الماهية لها
دعته لا يقال تلك لوازم الوجود الخارجي والذاتية هي اللوازم
نفس الماهية لا نقول الوجود امر ذاتي مصلته نفس تلك
الماهية لا امر ذاتي مصلته مستقيم الوجود لا عند المتشايين التاليف
بالعمل الذاتي والمحقق على خلافه وإنما خلاصنا من ذلك
تلك اللوازم الوجودية يرجع إلى لزوم النفس الماهية لا

عق

غيره لأننا في الكلام ونقول ولو كان يما بين الوجودات
اختلاف يمتنع استناد اختلاف اللوازم الغير المتماثلين على
ماهيتين متغايرتين أو يقال أن اختلاف اللوازم إنما هو
لاختلاف وجوهها فيفسد باب اثبات اختلاف اللوازم
قطعا لا يقال لوجوه ما ذكرته لكان للوازم الوجودية في لوازم
الماهية وكانت الأضاف والأستغناء ماهيات مختلفة لا
فهي في لوازم الوجودية وليس ثاب الحكم باتحادها في الماهية لولا
لأننا نقول كانت لوازم الوجود بحيث يستلزم اتحادها
انقضاء لزم ما لها بأن لا يكون لزمها بشرط مغاير كالسكن
اللازم للمحمية بشرط كونه ذاتا مزاج مخصوص ولذا يزيل
السواد بزيادة مثلثة لزمها اللوازم الماهية وكانت على خلاف
ذلك كان ملزمها بالحققة هي الماهية بذلك الشرط
وهي صنف فكانت لوازم صنفية تفرع عن نفس التشايع
من الزواجر الوجود الخارجي والذاتية من لوازم الماهية
الخارجية والذهنية فيلزم بتغايرها بالذات لا يقال لولا
من اللوازم وأساها للوازم وجوه الماهية لا لا بد وأن
الوجود الخارجي متفك في الذهن والذهني في الخارج
لا نقول لزوم جميع اللوازم إنما هو بشرط تقديره للزوم

والاثر يتبين حال عدمه وانما لا تفكك فانما يتاني في اللزوم
اذا كان المردم باقيا بخصيص مع انتفاء ما فرض لا زما عنه
وزال كل من الوجودين يستلزم زوال تخفيفه اليه قطعاً
وعما يشهد بناء على الاصول الفلسفية المشائية على ان الصق
الذهنية غير لونية العينية بالذات ان حلول الصورة في الذهن
يفتضي حتماً اليه لانها قد كانت في الحوية العينية لزوم
عرضة الصورة الجوهرية بحسب الخارج ولو لم يقض للحول الا
حتماً الذي لم يلزم من نبوت الحق في حجم المقابل الا
نقصا لثبوتها في الاجسام كلها على ان حكم بكون الصورة
الجوهرية كفاً زهناً كانه مشهوداً فظهرت منهم تلك العينية
فالظهور العقلية كانها تاتي عن ان يخفى قضاءها بالكلية
بل تتقاضى البرزخية مقتضاها ومن حيث لا يشعر صاحبها
ولو في الجمل ومصلح هذا الظن ان الاجرة التي ذكرها
العضلاء عن اشكال مضاد العقولتين في مادة الصورة
الجوهرية كلها ذهنية بتماماً فتعبر نفس ذكية فيكون
اليه طبع ذكي بغير فتنة وكذا قد علم بان الوجود الذهني
وجود ظلي لا يتوقف عليه الاثار اذ من البين ان الوجود
هو نفس تقرر اليه وان يتحول امره وازم مظهر الوجود

في قوة طليته الموجود اذ لو كان الموجود الذهني هو اصل
الحية الخارجية كان تقرر تقرر اصلها كما لا يخفى على من
له حدس صائب ثاقب وايضا اذ افعلنا الوجود الاصيل
فاما ان يحصل بنفسه فيلزم ثوب الاثار وبطلان
القول بالشيء ولا يمكن ان يقال يحصل بنفسه لكن لا يحصل
اصلاً ولا لزم التسلسل مما يشهد على ذلك انا اذ افعلنا
مقدار الجبل بل مقدار كرة العالم لم يكن حصول ذلك للقد
يعينه في تخيلنا بالعرضة القاضية باستماع حلول ذلك
الكبير في هذا الصغر ولو قيل بان استماع حلول الكبير في
الصغير لما هو من احكام الحويات العينية قلنا فليكن
استلزام انتقام الحال انتقام محله من ذلك القليل
والتي حلول الحيزيات المادية في نفس لعاقلة وما دلائل
الوجه الذهني فلو تمت لذلك ان الحد وما الخارجية
لها وجود في الذهن لا يمكن ان الوجودات الخارجية انما هي
في الذهن بانفسها ولو يفهم على دليل لمن كلامه
ولا نقول بل على ما يقوم من انه لا تفاوت في جنس ذلك الا
شيئاً ولو صح لكفى القول بوجود الاشباح في الادهان عن الا
ستدلال الاشباح مشاهد كتحاصره بانفسها لا محالة

ثم ان لا يقع من انهم جعلوا الجميع المعدوما بعد ان نفس
الامر يكون يحكم ما عليه باحكام صادقة فيها وجعلوا مناط
صدق ذلك الاحكام هو الوجود الذهني اعني في اذهانتنا
ونفوسنا فان من تلك الاحكام ما هي صادقة اذ لا بد لها
لحكم الامكان فكيف يكون مناطها هو الوجود الحقيقي للتعبد
السيرع النقيض فان ثبتت له التي الذي يدعى عليه ربي
ثبوت الاحكام يجب ان يكون بحيث قد ان ساعته فاعاد
قرا فقرأ او هرا فاهرا بل يعلم قطعا انه لو لا وجود الممكن
والمتنوع في اذهانتنا اصلا لكان كونه ممكنا او مستغابا قويا
بما لا يتقدم ولا للناس بين تصور الحكم عليه الواجب
حال الحكم مطلقا انما يتكافؤا وسلبيا وبين ثبوت الشئ
هو حصول الشئ بغيره وهو حصول صورة لا لنفسه ولا
صورة في كون صورة على حقيقة واما الحكم فيقول معلومته
والمعروفة فلا يتحقق الا تصور ايضا بعد ذلك على ذلك
ان نقول بان وجود الاشياء الاذهان انا هو الاستباح
الاشكال ولا يتالي هي القوة المشعرة بعد صرح جليلة الى ان
استباح الشئ انا هو غلبة القاصرين عن الارادة الى اخره
الكل المعروف الحق بالرجال الماهرين في اودية القيل والقال

ولكنك في المقام بهذا لمعنا للتأخير الى الملام او الملال
مسئله قال المحقق الدواني استدلال الرئيس في الشفاء
على ان التصور لا يفيد التصديق بانه ان كان هذا المقدم
المقصود سواء كان موجودا او لا مفيدا للتصديق
فهو ليس موجبا لان ما لا يختلف حال الشئ بوجوده
وعدمه لا يكون عليه ولا يمكن لوجوده مدخل في الاثارة
لا يكون مغرول بل قبيح **اقول** فيه يجب اما اولها لا الغرض
بافادة التصور فان المقدم مات جارية فيها
واما الثاني فالحل بان هذا المقدم بوجوده الذهني ويجايب
التصديق من غير ان يفيد بوجوده في افادة التصور
يعينه فظهر ان ما ذكره من هذا المقدم ومنه عزب عن مثله هكذا
اقول عبارة الشفاء ليس يمكن ان يقتل الذهن من معنى
واحد مفر الى التصديق بمعنى فان ذلك الحق ليس حكم وجوب
وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فان ان كان التصديق
يقع سواء فرض الحق موجودا او معدوما وليس الحق مدخل
في ايقاع التصديق بوجه ما لان موقع التصديق هو عدمه
التصديق وليس محورا لا يكون شئ على شئ في الوجود
وعدمه فلا يقع بالمقد كفاية من غير تحصيل وجوده وعدمه

في ذاته وفي عالمه فلا يكون مؤديا الى التصديق بغيره فما
 ثبت بالبحر وجوده اذ عدا ما قد صيغ اليه معنى اخر قال
 المحقق الحرشي بعد نقل الكلام الذي في دنا قلت تحقق
 الكلام ونقض المدام ان العلول حقيقة ليس الوجود
 في نفسه في حاله وبالجملة هو مفاد الهيئة التركيبية على ما تقرر
 عند المتأخرين القائلين بالجعل المؤلف وكل العلول حقيقة
 ليس الوجودها في نفسها اذ في حالها على ما بينه الشيخ و
 هو معلول بحسب ظرف فلهذا بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق
 فيه ضرورة انما هو معدوم في ظرف لا يحصل منه وجود
 متني في ذلك الظرف فالعلولية في التصديق انما هي بحسب
 ظرف الذهن اذ العلول فيه ليس نفسه لانها من الحقائق
 المقصورة بل الصورة العينية التركيبية اي صورة ثبوت
 الجمل للوضع التي هي مكانة عن الخارج فما هو علمه بحسب
 النظر يجب ان يتحقق فيه وهو ليس لا معنى تركيبيا على ما
 تقرر والعلولية في الصورة انما هي بحسب ظرف الخارج اذ العلول
 فيه ليس نفسه لانها لا تنبع للعلولية بل للهيئة التركيبية التي
 رتبة اي حصولها للذهن فما هو علمه بحسب ذلك الظرف
 يجب ان يكون موجبا فيه ولا كذلك ان حصول صورة
 الهدف

المعرف للذهن علمه لحصول صورة المعرفة له وهذا اليق
 كما يدل على امتناع الساب التصديق من الصورة يدان على
 امتناع التصديق من المصدق انما وعلية بحسب اما ان
 قيل هذا الكلام سند دليل مستأنف على الدخيل مني على ذلك
 مقدمات كاد لي ان العلول وكذا العلول لا يكون كاهمية
 تركيبية على ما سفي عليه للشاؤون انما ان العلول للكتيب
 في الصورة هيئة خارجية بخلاف التصديق انما ان العلول على
 هو في ظرف فيجب ان يكون علمه ايضا فيه وعلمه بحسب اما ان
 فلا يتبادر على القول بالجعل المؤلف والتحقق خلاف على ما
 اختاره هذا المحقق في تعليقاته على شرح المواقف لا ان يقال
 انه تقرر من دليل من جانب المتأخرين بناء على اصولم لانه من
 عنه قيل انشاء على الجعل المؤلف لغا ذلنا لكون انما البسيط
 يستند من تمام اصل الهيئة الجاهل وما حاط الهيئة بالوجه
 فالي سائر العلل اقول عندني انما حاط الجاهل وما حاط الهيئة بالوجه
 فلان القول بالجعل المؤلف لا يقتضي ثبوت العلول ولا العلول
 هيئة تركيبية بل مفادها بل ولا معان كل هيئة ولو من الهيئة
 المركبة بل مفاد الهيئة البسيطة انما البسيطة والمفاد هو الهيئة
 الحكاية اي الصلوات والمطابق للنسبة الاربعية لا انما هيئة

لانفسها وما قيل ان الحكمي قد يراد به نفس النسبة لا باعتبار خصوص لحاظ العقل وهو المعاد غير مفيد اذ هذا المعاد ليس بمتكسب قطعا اما ثالثا فلا بد له هيئة والنظرية والكتسب لا اكتسب انا هي عند المحقق من صفات العلوم الذي هو الشيء من حيث هو وهو العلم الذي هو الشيء من حيث يتصور بالذهن والكتسب بالعلم ارض الذي هيئة على عكس ما هو بالشيء عند الجهل ولا فرق بين التصور والتصديق في ذلك العلم الذي هيئته بالعلوم فيها لا يبرأ الامر ذهبا كما ان العلم فيها خارجي فكونه بالعلم ارض لعله في احداهما هيئة خارجية وفي الاخر هيئة لا يقع على شيء من اللذات هيئته فيلحق العلم بالعلم التفسير اقول في محسب الخارج وبالعلوم التصديقية اقول في ذهني لا اظن انه لهذا الكلام معنى محصلا اما لا بد ان لا تنحصر العلم بالهيئة الرئيسية متفوق بل انتم الهيئة فالحال معلولة لنفسه فخاص غير مفيد خلية للوجود اصل على الفهم من كلام الشيخ الرئيس ان لا يقال مراده فم في خلية خصوصية احد العلوم جوهرين لا مطلقا **واما**
خامسا اقول انه منقول بعلمية الواجب ان وقد سرفات وجوه عين دالة فلا هيئة تركيبة هناك الا ان ينحصر

الكلام

الكلام بالممكنات واما سادسا فلا بد الحكم من جوب اتحاد ظاهري العلم والمعلوم متفوق بالعلمة الغائية وعدم المانع في الكلام في العلم القرينة والغائية انا هي عليها القرينة لعل العلم لا النفس المعلوم **اقول** كون الكاسب الذي هو كاسب العلم قرينة لاكتسب مجموع على اننا نقل الكلام الى فاعلية الفعل فالكائنات خارجية بقول النفس الذي هو كاسب العلم لا يتم بغيرها للعلوم الا ان يقال ان العلم له انا هو الفاعل لا وصف الغائية المتفرعة عنه وفيه فطر واما عدم المانع فيقول كاسف من امر وجودي لا دم كوجود الفاعل لعدم الابل المانع لا يدخل فيقول المراد ما هو علمه محسب وجوه لا عدمه كالمانع واما العلم فهو لازم الوجود في ظرف المعلوم وان كان قبل الوجود واما عدمه فكعدم المانع **اقول** في جواب عن الغائية بالتحصيل بالقرينة كقول ذلك في دفع النقص بعدم المانع والمعاد اذها شرطان لعقل الفاعل او لغيره القابل واما سادسا جوبا للنقص بعلمية المبدأ العيان للصوت الذي هيئته على هيئتها بالنسبة اليه خارجية **اقول** النفس باثنا هو من حيث هي ذهنية فان الى جوب الذي هي كالحاجي لا يمكن ولا بد من قولها فاجاهي ذهنية انا هي متفرعة عن الخارجية محمولة بجعلها لا يجعل

مستلثة اقوله الكلام في وجودها بعد الانقراض لا قبله
واما ثانيا فلان المكتسب في الصدق انما هو الكيفية لا الوجود
عامة الخارجية اذ النسبة الذهنية الحكاية موجودة مع
الشك قبل اكتساب لوجان المكتسب هو لا ذلك للكيف
تلك الكيفية غير ايضا خارجي قيل ان متعلق الادعاء هو
النسبة الحكاية لان حيث قيامها بالذهن ولكن ثانيا بالحق
فمن الذهنية والمكتسب تلك النسبة من حيث انها متعلقة
للاذعان فتكفي به وما كانت نفس النسبة ذهنية فتكفيها
ايضا وفي اقول لك ان تقول لما كانت الكيفية خارجية فا
تكتيف بها انما خارجي واما ثانيا فلما اقول قول المعلوم ف
الصدق ليس نفسه ان اذ نفس من غير اعتبار حقيقة حصولها
الذين قد يلزم عدم صلاحية المعانيات في النفس
وقد بقي احتمال كون المعلوم نفسه بذلك الاعتبار لانهم ثانيا
هو في هذا الاحتمال نفس ثانيا ما يجيبه والاستدلال في
ذلك عرب عن غلوان اذ نفس ولو بذلك الاعتبار فنقول
قوله لانها من المعانيات الصدق ان اراد ان من المعانيات التي
يتعلق بها الصدق ربنا عا انه يتعلق بكل شئ في ذلك لا في شئ
امتناع اكتسابه ولا من حقيقة ان اراد ان من

المعانيات

المعانيات التي بعد في عليها الصدق لا ان الصدق في جميعه والسند
ظاهر وبالجمل في الصانع معا لظهور ذلك عرب عن مثله غير
وقد سعي في توجيه كلام الحق في اصلاحه ملك علمنا عن ربنا
وسعد وسعد فتر قال وهل يصلح العطاء وما افضل للذم
اقول وما قال بعض بتابع الحق في اصلاح كلام الشيخ من ان
الصدق عبارة عن مجرد التمثل الذهني من غير ان يعتد به في
مطابقة ولا عدمها بخلاف الصدق فانه يكون بذلك كناية
عن الواقع يعتبر في ذلك فالمطابق في كسب الصدق هو لا
تسام الحق والصدق البحت وفي الصدق هو الوجود والعلم
الاطيان الحكاية ان كاسب كل منهما انما يتكلم من جنسه
ولذلك لا يغير لا اوسط ثبوت الاكبر للاصغر الا من حيث وضعه
او جازها او عليها بخلاف العرف بالنسبة الى العرف **فاقول**
فبانه لم يثبت امتناع قادير القتل المعنى الى الحقيقة وبالعكس
كلاستشهادا بلا اوسط والعرف يرجع الى الاستشهاد
للطرف والمعرف والصدق لا لا ينفك لا النفي لا لا ينفك
من الحق شيئا اذ اقول قال الذين يرد الشيخ عن ذلك الكلام
الاستدلال على امتناع اكتساب الصدق من الصدق
فان العرف احضر من الصدق بل اثبات انه لا يفي في كاسب

ملك الحاد

التصديق من التاليف كماله في كاسب التصور أكثر بالبدل
 انه ذكر بعد الكلام المنقول بلا فاصلة واما التصور فانه كثير
 ما يقع بمعنى مفرغ كما سيخبرك في موضع وذلك في قليل من
 الاشياء ومع ذلك فهو في أكثر الامور فخر في بل للموقع
 للتصو في أكثر الاشياء معان مؤلفه قال وليت شعري كيف
 خفي ذلك على الحق الذي مع وضوحه لكن يتغير بفضله
 على ما هو في الرئيس ايضا بادني تغييره هو ان يقال بدل
 قول من عزله يصديق بوجوده فيه من غير ان يثبت التاليف
 بينه وبين وجوده **اقول** نعم اول كلام الرئيس في هذا المقام
 عدم كفاية الفرق في التصديق وهو اعلم من عدم كفاية التمسك
 فيه فان بقي الاختصاص بينه وبين الاعمال لا يدل على الاختصاص
 آخر كلامه انما هو في الاخر فان الظاهر من قوله فلا يقع
 بالفرق كما يقع من غير تحصيل وجوده في ذاته او في حاله انما اراد
 بتحصيل الوجود من صدق في العقدين الحليين وانما احتمل
 اراوة تصور المعنويين فقد استغنى عن الدليل وهو لا يحتاج
 فهو جمل بلا على الاعمال حيث قال واذا ثبت بالبدن وجوده الى
 عدم ما فقد ضعف البدن من في الظاهر ان الحق الذي في
 احد حصول جملة كلامه ووصل الى كنه مراده بما لا يخفى

فله

فليج في فوجبه كلام الرئيس وجهه مبني على مقدّمات الاولى ان
 الخامس لا بد من علاقة دائمة بالكتيب لان الكاسب هو
 المصدق بطريق الاستدلال الثانية ان العلاقة بين العلمين
 هي العلاقة بين العلمين فانما العلمان هذا الحجة الاولى
 علاقة بدلك الشجر لم يقدر علم احدهما العلم الآخر للثالثة
 ان معلوم المصدق بقي بما هو معلوم انما هو في نفسه كفاية عن
 ثبوت واقعي محمول او لا يثبت كذلك وبما في الازالة
 عن نسبة فقيه اليه كفاية لا وسع لك التأكيد ولا تكاد تتفق
 لا مصدق به والمعلوم التصديق بما هو كذلك لا بما لا يتبين
 الا بالثبوت او لا يثبت عن نسبتها اليها اليه وما قال من
 ان كل مصدق ولو بعد ما لا يجازي ثابت في نفس الامر فليس
 معناه انه يحكي ذلك الثبوت وهو متغير بل انه يعرف من
 الثبوت من خارج من غير افتقاره له ومحاكاة غير الربعة
 ان ما ليس بغير ثبوت او علم واقعي فلا يتصور لزوم حيث
 هو كذلك علاقة الاستدلال بالعلمية اما العلمية لا بالثبوت
 او علم واقعي كيف وسع الاستدلال هو استصحاب من هذا
 او عدم في الواقع لو جاز ذلك او عدم فقد لاح من العقدين
 الاخرين ان العلم القوي بما هو كذلك ليس له علاقة

استانانية بالعلوم القصد يعني كيف ولو كان له بركة تلك
العلاقة كان استانانية له باقيا سواء اضعف اليه واعتبر معه
وجود او عدم لبقاء العلوم التقويم بذاته في العالمين فيكون
شيء مستلزما لوجوده وعدمه لاخر هذا غير معقول لا يقال
يجوز ان يعتبر الوجود فيه بطريق التقوى ويكون ذلك في
حصول العلاقة لا بالتقوى ان جعلنا المدعى ثم ذلك ولا نقض
اعتبار الوجود في العلوم القصد يعني لوجود التقوى لا يتغير في
علاقة استانانه بالعلوم القصد يعني لان اعتباره بوجه التقوى
لا ينافي إضافة العلم اليه بوجه التقوى بل التقوى ايضا
بلا اعتبار المدعى واحدا من تلك الاضافة فيلزم ما لزم
مع عدم ذلك كاعتبار بعينه فاذن ثبت ان العلوم بين التقوى
والتقوى في علاقة بينهما من حيث هي لكن لا يكون بين
عليهما علاقة بين العلم الثانية فيتم اكتساب الاكتساب
بينهما كما لا بد في هذا التجميع مما يشهد لقائه بمائة
الحوس الضعيف والوجدان الضعيف وكلام الوكيل ظاهر
الانطباق عليه فان اعلمك وامتك تطبيق كلام العربي
عليه وارجاع قوله بعض اتباعه اليه والامر اليك ولا عليك
وإثباتك شيء من القدم ما ظهر لك خلل فيها فتذكر مثل عر

الطار

الطار والدمر والله هو المصنف للدهر المدبر للاسائر
قالوا بحجة الاستدلال بحال الكلي على الجزئي فقياس او با
لعكس فاستقر او بحال احد الجزئين على الآخر فتقبل او
نقض بعكس تقريب القياس على قولنا الانسان ناظر او
الحقير ناظر وكل ناظر متعجب اعجب بوجه من الاول ان
الاستدلال في ذلك الجزء بحال الكلي اي الاوسط على الجزئي
اي افراد الاصغر قال الفاضل مرنا جان فيه فظهر لان الاستدلال
انما هو بحال افراد الاوسط اي موضوع الكبري فيكون بحال
الجزء يعني صلا ان بحال الكلي يعلم على اعتبار مفهوم الاوسط
في الصغري ويكون له مدخل جان له ثبت له حال لكن لا يشك
ان بحال الجزئي ايضا فاعتبار الكلي دون الجزئي تحكم لا يقال
يصح عليه ان بحال الكلي لا ينافي ان يكون بحال الجزئي
ايضا فلا متغيبه لانما تقول بعد الاضافات كون تكتلف
يدخل فيه الاستدلال وان كانت البريات المستقرة على
في نفسها انفسنا انما التجميع مدعى في الاستدلال وفي
الحكم لا يتخاضر اذ الجواب والبرية على اعتبارها
بحسب الموضوع الذكري ولا بالاستدلال استقر الى الجزئي
على البريات الثاني ان الاصغر في المثال الاول والكان

مسا وبالك وسطر وفي انما منته بحسب المصدق لكنه انقص
 بحسب المعزوم قال وفيه اول ان الحيوان ليس بجزء اصلي
 للناطق ولا بحقيقته ثانياً ان دعوى الاختصية فيها اذا كان الا
 صغر جلسا الا وسطر ان يعسب ظاهره من حيث خلق الا
 سقوله والفتيل في العباس اذا كانا الجزئيات المستقلة وكلا
 صل والفرع كلياً من حيث كانت كل جزءا كالحرف والبيد تحت
 المسكون ذلك لما تقر به عندهم ان كل حلي فان العقل يحل صفته
 عاقله على اخره نظر الى مجرد العنوم ولو متباينين كالكلمات
 والعنوم ويجوز صفة بل انه يكون بينهما عموم وخصوص متباين
 كس وكلمة وجزئية متساوية وثالثاً ان في جميع الاقسام استند
 لال بالحرف في حال الكلي وعكسه ايضا باعتبار اوجه اوجه الاخر
 فكم وارجع ان العباس يدخل في الاستقراء المذكور عنه بغير
 التقصير يمثل هذا زيد وزيد الانسان لا يصدق بشرق من الى
 جبين والعقول بان الجزئي لا يحل ايجابا على بقية بعضه لعدم التقابل
 ولا عاقله لعدم الاعتناء به عليه ان التقابل لا اعتبار في كافي
 في العمل على ان قبل الحدوث على خلاف ما في الشيء وغيره من
 للتقديم والقديم المذكور ثابت عن الجمهور ثم اقول لو
 صبا الى ما ذهب اليه الا بالان ان الحكم في جميع القضايا انما

هو على المعزوم لانه العلوم بالان كانت عن الشجيرة ايضا
 واي على ان مع العنوم الاول والظاهر انهم لم يسموا على التقسيم
 اعتبارا على ظهور الاله للناظر في قبيل كل منهم كما تسموا على
 تعريف الواجب بما يقتضي ذاته وجوده ومع ان العنوم عندهم
 عين ذاته فلا اقتضاء وفي تعريف الجسم بما لا الاله والثلث
 مع ان القابل هو جزء اعني الصورة لكنه هو الجسم في تاي النظر
 هذا كلامه يحل من لائحة سقيمة اقوله الاله والباقي على التقسيم
 انه ليس بما يخرج الاستدلال بحال التحلي على الكلي علة لا انضم
 فكله الى ان التحلي المستدل به يجب اعتبار صدقه على المستدل عليه
 كلا او بعضا او اعتبار صدق اخرجهما كما انهم ارادوا ان يكون
 المعزوم العنوم صدق اخرجهما بالجزئية صدقه هو عليه طي ان
 جزئيا فالاصل ان الامرين الذين يستدل بحال لهما على الاخر
 اما ان يكون مناط الاستدلال اعتبارا بالذات او بالاعتبار
 كلي او جزئيا مقياسا كان لان لا يلزم للمستدل عليه تحت الاستدلال
 به اتفاق الاستدلال بحال المنهج فيه على المبدع واستقراره
 اتكان بالحقس او اعتبارا بالذات لهما تحت ثالث فتمثل وعلى
 هذا يدل فعلا على ابدان كلها واعتبر واستقر علم الطب
 مستقر اتفاق الحكماء والاطباء على ان اعدل الامر به هو علاج

الإنسان وبين أشكال لان الاعتدال الحقيقي مجال باجاءهم فخرج
 الانسان عنه في كيفية من الفاعلين والمنفعلين كانت
 فالانتم من تلك الكيفية الا يزيد في صدها اقرب الى الاعتدال
 عند الاعتدال الحقيقي منه قال الصديق الشيرازي في شرح الحدائق لا ينفك
 واجاب عند العالمة الدواني عما سبقه في مسودة خطه
 ان خرجهم عن الاعتدال قد يكون الى الحرب قد يكون الى البر
 اعني ذلك ان الخارج عن الاعتدال في اي طرف يفرض الى
 حد ما هو خارج الانسان فكان الاعتدال الحقيقي مركزا والبعد
 عنه في الخارج الى الاطراف بمنزلة دائرة وهو من خارج الاعتدال
 ثم نظرت في خروج الاول ان مدار مداركم على ان خرجوا الى الخارج
 عندهم عبارة عن اعتدالهم في مراتب النسب الى اصل
 نبي الكيفية المختلفة وقد خرجوا بوجوب الاحتفاظ بالنسبة
 في مراتب خروجهم الى كيف وقد قرب وان الخرج عن الاعتدال
 عند النبي كالحرج من الاعتدال الحقيقي فيما يتصور في الخارج
 ثم انما لا يخرج ذلك الكافي وذلك انما يستقيم اذا كان العرض
 هو الاعتدال والزم في مراتب الكليات والكيفيات عدة وثمة
 مع حفظ النسبة في الجميع والثاني ان غلبة الصغرى في التقليل
 على الكليات الانسان فيجب غلبة البرز على مزاجه فخرجهم عن

عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينفك تارة الى طرف وتارة
 الى اخر هذا كلامه ملخصا قوله الوجهان مند فغان اما الاول
 فلان وجود العرض الخارج الى الانسان في مراتب الكليات
 والكيفيات لا ينفك في وجود عرض له في مراتب النسب ايضا
 النسبة الواجبة للاختلاف لا يلازم ان تكون متعينة بحيث لا
 يكون تحتها نسب متفاوتة بل هي نسبة كلية يتصور على
 مراتب مختلفة جزئية فالواجب في مزاج الانسان ان كانت
 نسبة مادون النصف وما فوق الثلث مثلا فيما يبرئ كل
 صديق من الكيفية الاربعة احتمل تلك النسبة مراتب كيفية
 من النسب كنسبة خمسة الى اثني عشر ونسبة التسعة
 العشرة والاربع عشر الى الاربعة والعشرين وغير ذلك من
 النسب العديدة بل النسبة ايضا ولو كانت النسبة الواجبة
 الاختلاف متعينة بحيث لا يقبل تفاوت المراتب لم يثبت
 اختلاف اصناف الانسان واشتقاصه في الاعتدال ولو لم
 يتصور خروج شخص عن اعتداله ولا عرض من مرض الى اصلا
 ولما الثاني فلان غلبة العظم من التقليل البارزين
 محسنة لا يوجب غلبة ما يجب الكيفية ايضا قال ابن
 في الشفاء وهو ما كان اسفل من مغلوب في الكية لكنه قوي

في الكيفية وربما كان بالعكس وفيه يكون الغالب في العلم
 في الليل ولكن لا يلعب في الكيف انتهى وما الجواب به الصدق
 عن الاستحالة من ان كونه الاخر من الاشياء والابرر منه اعدل احسن
 خرج من الاعتدال الحقيقي الى الحقيقة الفاعلية انما يلزم اذا
 لم يكن سقيا منها اخرج منه عن الاعتدال في احكام المتعلين
 وهو غير معلوم بل الواقع خلافه فاقول فيه انه تسليم لم يكن
 كون غير الانسان اعدل منه في الفاعلين فقط ولا يحسن
 فسادا على اصولهم لاستلزام كون ذلك الغير اولى بمقتضيات
 تسلسل في علم وايضا الظاهر من كلامهم عدلية الانسان
 بالنسبة الى اسائر المراتب في جميع الكيفيات ولو كان الازلا
 عدلية مطلقا لوجبه كيفيتين فقط فالفاعلات انما لا يعتبرا
 من المتعلين فيجمع المطلق القول بان غير الاشياء كبر اعتبارا
 منه ولا يحسن فسادا ايضا على ان خرج الانسان من الاعتدال
 اذا كان في البرودة واليبوسة والآخر لطلب منه اقرب منه
 الى الاعتدال في الفاعلين والمتعلين معا لمعول لاشياء
 عما لا دليل عليهم كما لا دليل على شئ اخر حله فممكن
 الجواب عن الاستحالة انما يلزم كونه الاقصر من الانسان
 في الكيفية الخارجة عن الاعتدال اعدل منه لو كان ذلك لانقص

انيد

انيد من المعتدل الحقيقي في تلك الكيفية او اقصر منه نقصنا
 اقل من زيادة الانسان فيها وهي منع لم يكن ان يكون الاقصر
 من الانسان في تلك الكيفية انقص من المعتدل الحقيقي فيها
 ايضا نقصا ان اسد في مرتبة النقص من زيادة الانسان فيها
 مجرد نقص وجوده نقص وجود الانقضي لوجبه من الذي هو
 لا يدل على مجرد نقصه يتم النقص وما يقابل الثبات لا عدل
 من ان بعضا من الادوية والاعذية بحيث اذا تناول الانسان
 يشغل عدله الطبع ويصير ليل في الاعتدال الحقيقي فينبغي
 ذلك انها هو مضادة كيفيته المتناول للكيفية الخارجة عن
 الاعتدال الطبعي وذلك لا يجب كونه المتناول اعدل من الاشياء
 فسان في تلك الكيفيتين بل عكسه تلك الكيفية المضادة
 في المتناول كانه في تقديره خارج الاشياء والحاصل ان الكيفية
 الاعتدالية الحاصلة من تناول الاعذية والادوية المعتدلة انما
 هي كيفيته من مجرد من كيفيته بدون الاشياء وكيفيته المتناول
 كما يحصل من خلطها مع ادماء كيفيته فانه معتدلة على
 ان تأخذ له في الغذاء في يد الانسان انما هو بعد صرف
 الطبيعة فيها وتغيرها في التغيير كيشا والغذاء من غيرا ايضا
 تلك الكيفية انما يحصل لها تأثير الطبيعة بالقصر ان يقال

مقابلة لحيثية القابلية فتنبه اجتماعها في الحيوي البسيطة
ولولا وجودها لكانت قابلية التماس فاعلمنا التوافق بين
سطر افتراضها بالحيوية قلنا افتراضها بالحيوية هو قريب لها
لما لا غير لان يقال القابلية بمعنى القوة الاستعدادية للآلة
لأنها لطيفة في من غير راجلة للجعل فيها غير القبول بمعنى ألا
نقصا بالفعل الحاجة الى الجعل ثم يقول يجب ان يكون مبدأ
الانوار في الفلكيات هو الحيوية المشتركة حيث حلها في
الحيوي المحيطة فالحا من هذه للحيوية غير مشتركة ثم على اصل
الدليل البراهين كغيره عن خصوصية بالفلكيات واظهرها
وجهاً الاول ان احتصاص هذه على كل جسم بصورته النوعية
لا يدل من محض فان قائل المحقق لا انك لا هيولياتها الا
لمصلحة الحقيقة وفي العاصم الاستعدادات المتصلة للمادة المشتركة
الاساسية من الصور السابقة قلنا لانك قد عرفت حالها
اختلاف الاستعدادات البسيطة العنصرية يجوز ان يكون هي
للمسائل الاختلاف الانوار الصادر عن المبدأ المتوافق على ذكره
نسبة الى الجميع بالسبق لجران نشوء الاستعدادات من الانوار
الساكنة من غير من سطح الصور النوعية وما ذكره الصدر من
ان يكون الجسم بحيث يستحق اينا غير حصوله في ذلك الاين وكيفية
حيث

حيث يقتضي البرهان عند عدم القاسم على البرهان في
الجسم مبدأ مقارن لا تأريخ عنك عن ان النسب في
الصور في شكل الماء ولزده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي
بان عند وجوده وصورة بالعدس تكهيه **فاقول** فيه
انه يجب ان يكون الانوار المائية مقترنة ببعضها البعض فيكون
الانتماء الاثر لان لا يزل في لينة مثل جلوتها او لطافتها
وقترقوا من المحض صفة فان اصل اللطافة باق مع التجرد
ان زال كمالها وان سلب انزال اصلها فلا تسلم بقا مبدأها
كيف وان الماء الجاهل لا يعود الى السيلان لا يتأثر بغيره في
تكوين بطر مثله في الهواء والماء فان رطوبة الهواء
وجارية النار لينة لها ما لها من هواء وانوارها اصل ان
الاستعداد لان على مقابلة المبدأ جميع الانوار يبقا مع زوالها
انما تم لكان هناك مبدأ باق مع زوال جميع الانوار ولا عارض
وذا غير معلوم ولنا في ان مبدأ الصور النوعية لا عارض
مختلفة من الاين والكيف ولكن من غير سقوط بعضها في بعض
بينا في قولنا بان البسيط لا يصد عنه ان تختلف وان استدلها
الى صور مستعدة بطل علم المادة الواحدة لا تقوم بصورتين
في درجة واحدة قال الصدر والجواب ان الكثير يجب ان يصعد

عن الواحد جهات متعددة ويظهر مختلف فالصورة
تقبل بطلانها وتقبل حسب المادة ويتوقف حفظها على
توسط الكون في المكان الطبيعي بالعدد الذي يثبتها في
عن **اقول** لو كان في اقصى النار مثلاً للحرارة والبيسنة
والقوة مدخل لجهات وشروط مختلفة فلما مفارقة فيلزم
وقالها عند زوالها اولاً في تنقل الكلام اليها وتيسر
الا ان يقال هذا لجهات اعتبارية عين قاذبة في بساطة
الجمعية فتقول في غير اجتماع وصفي القبول والفعل للمعين
من جهتين اعتباريتين او جهة حقيقية هي نفسها انما وجه
اعتبارية غيرها وليست بخلاف الآثار في الاجسام التي
لا استعدادات ولما ما يقال ان العلم بالضرورة ان حقيقة
الماء والنار مختلفتان في ذاتهما فلا بد من تباينها بامر
هي مخففة ولازم من كنهها من الجوهر العرض **فاقول**
لك ان مثال التقابل ما حقيقة النار والماء عرضي فالحاق
نظر اختلافهما او افتقارهما فان قال الماء عنصر بارد ورطب
والماء عنصر جاري يس فقد قال يدخلوا العرض في حقيقةهما
وان قال انهما فصلين خاصين بغيرهما بل وان هما العلم
الاطلاع على حقيقةهما فقل له فكيف عرفت اختلافهما فان

قال

قال باختلاف آثارها فنقل جميع الدليل الذي هو في
وان قال بالضرورة فقل له نعم الضرورة نعم المبدأ في حال الضرورة
لن عت به الجثة ويكون له طول السافة وله تدع الضرورة
في اول المسئلة فتسال عن المبدأ امتناع التركيب من الجوهر
والعرض فان قال ان التركيب امتناع عرضاً فحلل اما جزمه فيلزم
حلوه في نفساً او خارج عنه فيلزم حلوه في الجوهر الجزم فيه
وكلاهما محال لان جوهر الام احتياج الجوهر في مقتضى
العرض فقل بانهم هذا الاحتياج فان قال العرض محتاج
الى الجوهر فاحتياج الجوهر اليه ووراجه به غير الجوهر
وان قال يلزم عرضية الجوهر لاحتياجه الى المحل الذي يحتاج
اليه العرض فالحاجة لان المحتاج الى الشيء محتاج اليه فقل ليس
كل محتاج عرضاً ولا لازم كون التركيب من جوهرين عرضاً
والاحتياج المحلي اعني على وجه الاختصاص لثباته على
وما قيل من ان مميزات انواع الاجسام مقومات للمادة
المحصية لا ينص وجه هاد وبها لا يمكن ان تنقص
جسم الا فكيف لا عنصر بسيطاً ومركباً المقوم للجوهر
جوهر فلما حال في المادة او محلها وان في باطل بقاؤا المادة
يدونه في صفة لا انقلاب والاول هو المطلوب فيه

ان اسما الزخرف الماده عن تلك الخيرات كاستحالة خلق الجسم
عن الخيزر والشكل والمقدار لوجوب تبادل افراسها عليهم
بقائه بعينه وايضا مميزات الانواع كميزان الاستحاضه التي
ليست يجزأ عنهم والفرق بان هذه تعرفن لاسيما خارجة
دورن تلك تحك على المائيه والمائيه ايضا تعرفن لاسيما
دلت مادونه ناجية لامر لا تقايرها و صنع فلكيه وكذا
الفرق بين الصور وكلاهما بان الصور يتغير بتغيرها
جواب ما هو بخلاف الاعراض فان من الاعراض ما هو
السرور وسهل السيف ووضع البناء يتغير بتغيرها
الجواب فلا يتاثر الجواب بعد حصولها ما كان يقال قبلها
من ان حشيت جدد اوطين ثم القائل جوهريه النوعية
مطلقا يمين الزايمه بصور المركبات فان عليها اعني البسيط
العنصرية القوية مستغن عنها والصورة البسيطة الباقية
في المركبات عندهم كافية في تقوم مادتها كانت موجودة
في و صونج او يحل مستغن عن المال وهب ان البساط
لنا عيها الى انكارها ويوصلها الى حيازها ناجية في بقا
اكتسابها ما نال بعد ابد الامور حافظه لتركيبها لكنه غير
جها في قوامها ووجودها وقد تسلك الصلوات

جوهريه الصور النوعية بانها باء لفصول الانواع على ما تفر
من ان الجسم الفصل ما فرغ من الماده والصوره الى حيث
والهوية واجبة لا تخلفا عن التقاير بحسب المظنون وفصل
الجواهر جواهر فكل الصور المتحد معها في الحقيقة **اقول** التباين
بالحقيقة بين الفصل والصوره لازم من اتحاد الفصل بالهوية
في الوجود ومغايرة الصوره للجوهرية فان كون حقيقة لينة
موجودة بوجودين هي معقول سلما ان التقاير في الوجود
لا يستلزم التباين في الحقيقة لكن الاتحاد في الوجود ايضا
غير مستلزم لاتحاد الحقيقة فمن اين يلزم كون فصل الجواهر
جواهر وما ذكره ايضا من ان المقر عند هم انه لا يجوز ان
يصل حقيقة محضه لها وحده طبيعية كالسباطة العنصرية
ومركباتها الطبيعية من مقولين مختلفين في تمام كون
ذلك في المركبات الاعتبارية لا لصناعية قال الشيخ فالشفا
ليس كسبعية بقية بمعنى بوجوب ان يجعل له ذاتا احدى
في فقه فقت حيزه الا ان كان الانسان مع البياض في عا
ومع الملاحة في عاخر يكون الانسان حيزا لهذا الحيز
بان موضوعات المشتقات لا يظن لها من التعجيل الذي
لا يتاها من ذات ما وبل وبسته وبان الانسان العالم

الطويل القامة ليس مندرجا تحت مقولات الكيف والمكم
 الوضع لا بالعرض ولا بالكثرة ان كل من النار والماء والحد في
 حقيقة محصلة ذات وحدة طبيعية فلا يمكن الجزم الحقيقي
 بكل جرم لا مشترك بينهما لا يمكن الجمع جرم واحد من
 اخرى ولا يكون له حقيقة محصلة على قياس المجرى الموضع
 يجب الانسان والواقع خلافة فافكره ان كان المانع من تقدم
 حقيقة محصلة من مقولتين امتناع مقده حقيقة من مقده
 ويترى كيف توحد المادة والصورة المتباينتين في مكان
 وجوب الاحتياج فيما بين مقولتين بل جزم الاحتياج الجوهري
 ما لا يعرف القاطن وان استغنى عنه في اصل العقول والوجود
 فالاحتياج في اصل الوجود غير لازم ليست المركبات الصغيرة
 حقايق محصلة عندهم مع ان لها طعنا مستغنية بعضها عن
 بعض فلا ما وجودها وان كانت الحقيقة المحصلة يخرجها
 تحت مقولتي التركيب من مقولتين لا يدخل تحت واحدة
 منها ومن غيرهما فتدرك ان التركيب من الجوهر والعرض جزم
 كونه جرم واحد ان تجوز المقوم من مقولتين ليستلزم
 وجود حقيقة محصلة من كليتيه وعقريته فلا يجاب

الجزء

الجزئي غير مستلزم للكل وان كان عذرك ذلك فليبين ان ما
 كلام الشيخ فانما يعيد رفع الاحتياج للكل وهو صادق
 بين معنيين من مقوله ايضا فلا فائدة من الارتفاع مع الحقيقة
 فوجاهة مع اليقونة فوجاهة مع البياض فالشأن ان لا
 مستطاع ما يخرج العقل عما لا يمكن ولا يعنى من جرم وفي ذلك
 العقل كيف ولو كان مقول الجرمي كان العقل عن اوسط السج
 معلم الرئيس كافيا في ثبات الدعوى ومن هذا الجزم والعرض
 التام مع ما سبق من الكلام في الجوهري والصورة في انشأه
 مسائل الكلام علمت ان كلام المشايخ في اثبات جزم
 متقاربة في الفروع الاجسام الامادة من النظام ولا صورة
 من الانقسام فاعلم عند الرضين العلم العلم **الذي** مستلزم
 فالقاعدة الثامنة بمعنى الفاعل المستقل بان لا يتقدم
 بالعلية على العلول مطلقا واما معنى جمع ما سبق فاعلم
 فقد تقدمت اذا كانت عللة فاعلية وجدها كما في البسيط
 عن العجيب بلا شرط او مانع او معهما او كانت الفاعلية مع
 الفاعلية كما في البسيط الصادر عن المختار ولما اذا كانت
 الفاعلية مع المادية والصورية بلا غاية كما في المركب
 من الجوزب او مع كليتيه من المختار فلا ان يجمع للارادة

والصور غير هو عين العلول والشئ لا يتقدم على نفسه فكيف
مع انقسام غيره البير **قال** الفاضل من زجان **اقول** الفرق
بين العلة الساتمة بحسب المعنيين محل نظر لان الفاعل المتبع
لجميع شرائط الساتر ما الفاعل بشرط الاستيعاب بشرط
المشروط بشرط الوصف والفاعل في وقت الاستيعاب بشرط
المشروط ما دام الوصف فالتكامل لا يمنع الحكم بتقدمه
مطلقا لانها اذا كانت العلول مركبا لا يتقدم عليها الفاعل بشرط
الاستيعاب فلا يتم تقدم الشئ على نفسه وان كان الثاني لم
يصح الحكم بالتقدم بين المتقدم بالعلية ومعلومه **اقول** **قال**
جعل المادية والصورية من شرائط الساتر في المركب والظاهر
ان الساتر في المركب هو الساتر فيهما فلو كانا من شرائط الساتر
بغيره كان وجودها شرطاً للثانيين فيها للتقدم على
وجودها وهذا لا يقال ان الساتر في المركب هو بشرط
المادية بالصورية لكن لا ارتباط بينهما لان الحقيقة لا حقيقة
الصورية فلا يحتاج الى جعل مستانف ولوجباتها حقيقة
اليركيز تقدم المادية والصورية على العلة الساتمة بحسب
جميع ما يتوقف عليه منافية التقدم باعل العلول لان العلول
هو مجموع المادة والصورة بشرط الارتباط بينهما فحكم

ان الحقيقي ومنهم الحق الشريف جوزوا بناء على عدم لزوم
التقدم للعلل الساترة جميع ما يتوقف عليه كونهما عين
العلول ولذا عولوا في جواب الاول وعلى الدليل المشهور
في اثبات الواجب ان على جميع المكانات لا يكون نفسه
والجزء فيكون خا واجد بان المراد اما العلة الساترة فيكون
ا يكون نفسه او الفاعلية فيكون انتكون جزءا على ان المثل
هو الفاعل لكن لا مطلقا بل للسبق بالساتر بان لا يستند
العلول الا اليها والى ما يستند اليه لم يعمل احد منهم الا لثبته
ارادة العلة الساترة وانك التفرق بين المذكور الحق الذي في
في رسالة القديس لاثبات الواجب قائلا الا لوجاز ذلك
فكفي المكن في وجوده نفسه ولتوقعه ذلك لتوقعه احتياج
الممكن للعادة امثلة ولم يلزم تسلسل المكانات اصلوا
اضدادا باثبات الصانع بطريق الامكان وان امكن
اثباته بطريق الحدوث لان الحدوث لا يكون علة لنفسه
ولا كافي ذاته في وجوده فكان قدما بل فكل فيسند بطريق
الحدوث ايضا لجزائرها الحدوث لا يمكن تديمه على نوع
انتهائها الى الواجب من غير فرق وتأنيلا لو كان ممكن
ما ولو محو عما من احاد علة تامة لنفسه لوجب وجوده

بالنظر الى ذاته وجوب الوجود بالنظر الى العلة الثانية فكان
 واجبا للصدق معقوله الخارج من التقسيم المشهور عليه
 اذ لا ينافي ذلك احتياج المجموع الى جزء وان امكن التقسيم
 بوجود آخر يخرج ذلك الممكن عن الواجب الخارج من ذات
 يقال للوجود اما ان يحتاج الى جزء اولي ثالثا العلة التامة
 اما فاعلية وحدها او مستقلة عليها لان احتياج الممكن الى
 ما يعطيه الوجود ضرورة فلا يكون علة تامة لنفسه فكان اما
 فاعلا لنفسه وهو حال الوجوب تقدمه او مستقلا عليه
 فيكون جزءه فاعلا مستقلا وهو ايضا محال كما قد مر وار
 لو لم يتم ذلك لم ينفع العدول من العلة الثانية الى الفاعل
 المستقل لانه ان العلة التامة لا يجوز ان يتكون عن العمل
 في الممكنات الصرفة على ان الزكي لو ترك الصار ولا حظ في
 العقل بعد الاذكي ذلك مع قطع النظر عن ذلك هذا كلامي
 ملخصا اقول تجزئهم بالعينية المذكورة بمعنى علم حكم
 العقل باستحقاقها لا ينافي في استحقاقها في بعض المرات
 لخصوصيتها بل الحكم بالامكان على الطبيعة للطلقة ايضا
 لا يصري الى جميع افرادها ولا الوضع الحكم بالامكان طبيعة
 اصلا اذ اما ان كل واحد بعض افراده متمنع وكيف يظهر بالملك

الا علام انهم حكم بالامكان كون العلة التامة لمجموع الممكنات
 عينه مع حكمهم بوجوب كون فاعلا المستقلا خارجا عن ذات
 الثاني بين العاكس بين وعلى هذا فلا احتياج الى الثانية
 مقوم عليهم اما الاول فلان الجوانب لا يقتضي الجوانب
 في صورة يلزم فيها كون الممكن فاعلا لنفسه كما يمكن البسيط
 فان فلا احتياج الى الفاعل المماثل له ضرورة بل لا يلزم انفسه
 الجواب لما الثاني فلا وجوب الوجود للتامة في الاحتياج
 الى الفاعل مطلقا لوجبه واما الثالث فانما يقتضي الجوانب
 اذ لم يصلح من المجموع فاعلا له فالتامع فيه انما هو لازم
 وجود المجموع بل فاعلا او كونه فاعلا لنفسه فلهذا ليس
 اعتمد على علمه في تقديم العلة التامة فنظر لانهم قالوا ولا
 لو تقدمت لزمت مقدم المركب على نفسه بمرتبين لان مجموع
 الاجزاء الذي هو جزء من العلة التامة عين المركب وهذا
 غير تام للماتيل ان مجموع الاجزاء التي علمنا تقدم لا يمكن
 عين المتأخر وايضا المركب من الواجبات المفردة ممكن و
 جميع اجزائه واجب بالضرورة لان الكل المجموع غير الاجزاء فلا
 يلزم ان يكون مجموع المتقدم متقدما ولا مجموع الواجبات
 ولا يوجب واجبا بل ان مجموع جميع الاجزاء المادية والمعنوية

لها اعتبار ان اعتبارها مفرد بين وهما بهذا الاعتبار جزء
من العلة التامة واعتبارها على نحو الارتباط المعبر
بينها في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان
يقول الارتباط المعتبر في العلول فلا يكون ما فرض مجموع
الاجزاء مجموعا او لا فيكون مجموع الاجزاء عين المعلول باي
اعتبار اخذ قلنا العلة الارتباط شرط لعينية جميع الاجزاء
للمعلول وان قيل الارتباط انما يتصور في المركب الذي
جزء صور لا في غيره كجسم الكائنات المتسلسلة التي هي اجزاء
محمدة قلنا لا نسلم في مثل ذلك كون مجموع الاجزاء جزء من
العلل التامة بل انما هو عين المعلول لاجزاء ثانيا ان مجموع
الاجزاء والمكونات باسرها ممكن وحقيقة التامة ليس جزء
لاختياره بل حقيقة الاجزاء ولا خارجة عن الخارج فحين
اينكون عينه وهذا هو المقام المشبه ويمكن دفعها بان العلة
التامة لها الجميع هو مجموع علل اجزائها وهي ما فوق
المعلول لاجزاء في الخارج فان مجموع العلول ليس الا اجزاء
متفرقة لمحضت دفعة واحدة جملة فلا فرق بين علل الاجزاء
منفصلة ودعة مجموع اجزاء لا بحسب الخاطرون الملوحة كما
بين العلولين بعينه فكذا لا يدخل في جنس التفسير للعلل

الاجزاء العلل قلنا في الاجزاء وتبين نظر لان المجموع متالف
من الوجوهات والمعلول لاجزاء من اجزائه في اي توقف
عليه انتهى كلامه مختصرا بقول واحد ان الارتباط قد
سمعت انه من لوازم الصورتية اذ هي الرابطة بين الاجزاء
المادية من قبلة هذا انما هو انما هو اعتبار وليس من شأنه ان
زالا على نفس الاجزاء ولا لكان ذلك الزائد هو الصورتية
ويعود الكلام في انما هو انما هو يتسلسل وما جعله شرط الكون
مجموع الاجزاء عين المعلول فلو ان مجموع الاجزاء انما هو
مصلحة المعلولين من حيث الارتباط وانما هو يعتبر داخل فيها
صلا عليه ان المعلول او خارجة وقيل خلف والثاني
يستلزم كون ما هو جزء من مجموع الاجزاء بعينه معلولا
لكون باعتبار حقيقته من تعاليمتين وهو لا بد من وم
اجتماع المتقابلين وما نقل عنه في حاشي الى رسالة من ان
هذا الشرط من قبيل قولهم المنة فشرطه في بشرط الاية
لا يعنى الموقوف عليه الخارج حتى يكون الشيء عين نفسه
مستند الى امر خارج لا يفيدها قلنا علل المجموع لا من حيث
الارتباط ايضا كما هو موجه فيكون معلولا لاجزائه وانما
منع كون مجموع الاجزاء من العلة التامة في المركب من غير

جزء صويح فلا سند له والعقل لا يفرق بين المركب
 اذا دل على كونه المجموع جزء وهو انه لو لم يكن كذلك
 لم تكن العلة الثامنة جميع ما يتوقف عليه مسترك لعدم
 ان يعتبر في كل مركب هشة اجتماعية وسماحة خاصة يحصل
 التقاير بين العلة والمعلول باعتبارها لكن التقاير بالخطا
 الاجمالي بالتفصيل لا بد له في الاستكام التي مصادها حال المي
 صوف بحسب الخارج علم اقره في الرسالة الجديدة واما ما يفتا
 من ان حزمة جميع اجزائه شتى لا تقرب حزمة جميعها
 اعني الكماله ولذا قالوا لا ينبغي تركب العدد الفوقي من التختا
 فينزع وحدها فيه فلا يلزم كون مجموع الاجزاء جزء
 من العلة الثامنة اصلا فبينه ان الحق في التفتي تركب العدد
 من الاشياء على تقدير تفتي الجزئ المصوي عنه وقد مر الكلام
 فيه فتذكر في باب دفع الدليل الثاني الذي سماه اقره في التفتي
 فنظرو فيه تام في باوي النظر في النظرة الحقائق كما هي اقل
 بالضمين ان العلم لا يعلم ان **ما علم الهندسة**
 برون اقلدس في الخامس عشر من ثالثة الاصول على ان اقره
 التي بين القطر والمحيط اعظم الحول المسقطة للخطوط لانها تاتى
 الدليل من قائمة اقل وكل قطر من عود على الخط المماس للدائرة

الحادثة بين محيط الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الحوادث مستقيمة الخطوط فلا
 محالة يكون الزاوية من غير ان كانه محور الغراف من قوس الوردك

على حدة كما برهن عليه في تلك المقالة ويلم من ذلك
 انه اذا لم يكن القطر اولى في حركة الخلاف حزمة الخط المماس
 مع ثبات نقطة التماس معبر الزاوية بنية وبين المحيط
 اعظم من قائمة من عودان فيصير مثل القائمة لان اقره
 يتولد من حركة القطر في مسقطة الخطوط اعظم من اقره
 فبانضمها الى الثانية فيصير المجموع اعظم من قائمة فيكون
 ان فيصير التقار والصغير اعظم من الكثير من غير ان فيصير
 مساويا له وهذا هو سبيل نظرية الزاوية قال الحق للديك
 لم يحصل اليقين من احد علم واقول ان الزاوية عند المحققين
 ليست كما بالذات بل من الكيفيات المنخفضة بالكميات والنية
 التي هي معروف عنها وهو السطح البصير اعظم مما هو اقل
 الا بعد ان يساويه طالما الزاوية القائمة بذكيفة محسوسة
 لا يتوجب في هذه الحركة سواء ان لا توجد الصغيرة ولا البياض
 في الحركة من التسقيفة الى السوداء كذا الزاوية في الحركة من المجموع
 الى الحادة والطفرة انما يلزم من زيادة مقدار صغير على
 كبير من غير ان يساويه هذا يحصل ولا يلام ولا دس ما يصح
 من ان لا اذن ان الطفرة متحققة بالمقادير كالمخرج من آخر
 كلامه في ذلك عليه ان العقل يحكم باستعمال الطفرة في الحركة من

الهند السد يد الى السقف من غير حصول تغير فيها
 ومن البياض القريب الى السواد من غير خروج كدرة
 فالطرفة انما هو لا انتقال من حد الى حد من غير الوصول
 الى حد متوسط بينهما وان ارد ان الزاوية القائمة ليست من
 حدود المسافة التي فيها الحركة المذكورة كما ان البياض ^{المركب}
 ليس من حدود مسافة الحركة من المستقيمة الى السواد ومن
 الموضوعة الى الخلاوة فلك ان تقول الزاوية القائمة تقع من
 جنس الزاوية متوسط بين نوعي الحدود والمنتهية فلا يكون
 من حدود مسافة الحركة من احدها الى الاخر ^{في} لا تشكل
 وحيث ان احدهما ان يهضم حركة ما للخط المماس الى
 جهة الاخر مع ثبات نقطة التماس فيحصل زاوية اعظم من
 الاخرى من غير ان تتساوى الا بالثاني ان القائمة التي بين
 الخط المماس والقطر متساوية هذا القطر هو من زاوية
 القطر والخط لا انتقال الخط من القاس الى انتقال من غير
 ان تتساوى بالاولا منه جميع الخط الى موضع التماس فحين
 تلك الاصف اعظم منها من غير ان تتساوى بها ومن صعب
 قيل حركة الخط المماس والقطر في تلك الدرجة فليكن خطا
 اخر منطبقا احدهما ان ينجح الحركة وذكر السد والشيء الذي

بعد ذكر هذه الوجوه كلها ان لا ستارة يعني الى الباقي
 على ما هو بين ترك احدها كذا في مقدار ما نرى في الاخر
 وهذا الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبارا الى
 سطح واعبارا الى المحيط مستقيم وتستدري من غير ان تقع
 في طريق تلك الحركة بالاعتبار الذي لا يقطعون الثاني لان
 شيئا من الزاوية المستقيمة للخطين لا يمكن ان تتساوى مختلفة
 الضلعين وكذلك العكس لانه اذا انطبق الضلع المستقيم من
 الاخر على المستقيم من الثاني تروى ان يقع المستقيم الا
 خرج من الخطين او خارجا عنها او لا يتصور ان لا يطابق
 به المستقيم والمستدري فاستمع الاطباق بين الزاويتين
 ايضا وكان المستقيم والمستدري من عان مختلفان بالمهية
 فكذا الزاويتان وتكون من المختلفين بالمهية لا يقع في طريق
 الحركة والاخر فالنقل يد الحركة بحسب المبدأ الخطي مثلا لا
 يساوي مقدرا سطحيين بالعكس فكل من هذين احدي الزاوية
 ويمكن اذا تروى ضلعه وصله الى الزاوية بالمتدريج
 الى الزاوية المتوسطة من اقل ذلك الضلع واما اقل الزاوية الاخرى
 فليست واقعة في مسلك الحركة والاعقوسط بين المبدأ والنقطة التي
^{اقول} يعني شبهة المسافة بين الزاويتين بناء على اختلاف

فلان حصل اقتداء اشكال الجدا المتكافئين على الاخر في النسبة لعد
 الخصم بالمشاركين يقتضي ان لا يكون غيرهما من ذات
 النسبة لاصحيه بحيث يشتمل واحد منهما على اخره الضرب في شهاد
 بان كل خطين غير متساويين فالاطول منها يستعمل على الاقص
 مع زيادة كبر المعنى للاطولية الا ذلك فغير المتساويين لا
 يكونان الا واحدهما يستعمل على الاخر اما المتساويان فقد لا
 يكونان كذلك فمسادير في اما ثالثا فلان صريح كلامه
 ان المتساويين لا يكونان الا اجتماع اثنين اي من نوع واحد
 واما غير المتساويين فيكونان من نوعين فغير واحد وهو
 يقتضي ان لا يوجد بهن مقدارين من نوعين تشارك وتسا
 سب على كل صلا فترعرفت تحقق نسبة المساواة في رعيته
 بين مسعين من نوعين مستقي ومتساويين واما ان بعضا
 فلان ما في الاية جواب للبقا الا ان دفع السؤال كما لا يخفى
 ومع الاغراض عن ذلك فتعلم ان درجة واحدة وجميع حرك
 الفرع الاعظم من القطرين غير ان تساوية مقادير ان الخط
 الرقيم من حركة الفرع الا يصير مساويا للقطر في تمام
 حدود الدائرة يحصل ان المحيط الذي عليه قوس مساوية
 للقطر هو الذي يحتمل دعوى لا تتجدي بل هو قول بطليموس
 اخري

اخرى نعم ان نسبة القطر الى المحيط غير معلومة بالتحقيق
 واما العلوم كما بين اوشيدس في مقاليته في تفسير الدائرة
 انها اعظم من نسبة الواحد الى ثلاثة وسبع اعز نسبة سبعة
 الى اثنين وعشرين واصغر من نسبة الواحد الى ثلاثة وعشرة
 اجزاء من احد وسبعين واما ان النقطة ليس لها جعلوها
 كالنسبة الا في تقديرها وليس بها واما اساسا فلان وجود
 نسبة ما الى جميعه بن مقدارين من نوعين مختلفين على
 ما ذهب اليه اوشيدس يقتضي جرد ما ليسا في احدهما
 في الاخر واما اساسا فلان القائمة التي بين الخط المماس
 والقطر مركبة من ثلث الى اربعة الثلثين اعلمها احد من
 جميع المواد المستقيمة الخطية والاخر في اعظم من جميعها
 مستقلة عليها جميعا فاشتمال الا لا زيد على الا نقص ولين
 نوعين ضروري ويمكن دفع بعض الابهات بان المماس
 ان الا لا زيد ولا ينقص اذا كانا من نوعين فاشتمال الا لا زيد
 على ما ليسا في الا نقص هو من نوع الا لا زيد غير لان من
 لا يسا في ذلك اشتمال الا لا زيد على عين الا نقص او على ما ليسا
 الا نقص من نوعه والصواب في خبر الجواب عندك
 يقال ان الزاوية سواء كانت تقبل السطح المحيط او هيته

x

احداً بغيره فيه على اختلاف القوى لولا ان امتدادها وقيل
 الانقسام في جهة واحدة اعني جهة البعد الى اصل بين ضلعها
 لا في البعد بين ملتقاهما وبرزها فان البرز في المابقة في سطح
 مستقيم نظير الخط المستقيم لا السطح فليس في الزوايا بين
 قعيا في سطح مستقيم لا يتصور الا بان كان نظاما في اطرافها
 على نحو تساوي الخطين المستقيمين فاذا كان ضلعان منها
 مستقيمين واخران مختلفين لا يمكن تساويهما فقد ظهر ان
 لا يمكن ان يوجد في الزوايا المستقيمة الانشاع ما يصاري
 زاوية مختلفة الضلعين فاذا فرضت حركة في الزوايا المتكسرة
 المستقيمة الاصلح كحركة الخط المماس فانما مسافة الحركة
 في هذه الزوايا التي ليس من حفسها من يساوي الزاوية
 المختلفة الضلعين فلا يلزم من عدم حصول ذلك الفرق
 قطرة اصلا واذا فرضت حركة في الزوايا المختلفة الاصلح
 كحركة القطر مع ثبات طرفه الذي عند المحيط الموجبة لحصول
 زوايا مختلفة بل يتولد من المحيط الاين من عدم حصول
 فرق منها يساوي زاوية مستقيمة الخطين قطرة اصلا لعدم
 كون ذلك الفرق في مسافة الحركة اصلا وهذا الجواب
 وان كان هو محصل ما نقله الصد عن الباقر كان لا يرد عليه

ش

شيء مما ذكر فلا عيب على من اخذ بالمثل السابق عند ما صفا
 وضع ما كده صرنا بان يلج في عين رجوع الاستكشاف
 وهو ان القطر المستقيمة ما يقع في اوساط الحركة مثلا اذا
 كان جسم حار واخر فات فرقك الفاس في مراتب السخنة
 متبدل يامن القيقر الى ان يصير احمر من ذلك الحار السخن
 ان لا يساوي اول ذلك الحار واما اذا تحرك للغاز ابتداء
 في مراتب من السخنة كلها فوق مرتبة كيفية ذلك الحار
 بان لا يكون حار في شيء من اجزاء الحركة اصغر من
 كيفية الحار فلا قطرة في ذلك ولا استقامة فيها نحن
 ونحركة القطر في الوجه الاول ابتداء موجبة لحصول زاوية
 اكبر من القائمة فالحركة انما هي في مراتب الان واليدية وليس في
 شيء من حد والحركة زاوية اصغر من قائمة فلا قطرة في
 الحركة وحركة الخط المماس ابتداء تحدث زاوية اعظم من
 الزاوية التي بين الخط وبين المحيط فالحركة انما هي في زوايا
 كلها اعظم لانها كانت اصغر فصرارت اعظم من غير الزاوية
 الحاصلات فلا قطرة فيها ايضا فخرنا ان هذا غير خلاف
 لاننا اذا فرضت ملاقاة للقطر عند المحيط محيطا معه بل انما
 حادة ومع المحيط بمجادة اخرى ففرق من حركة الزوايا

في الوجهين الاخيرين

القطر مع ثبات نقطة اللاقاة الى ان يطبق عليه ثم يقع
 فحاجب الزاوية فان الزاوية التي بين الوتر والمحيط تكون
 اصغر من قائمة الزاوية الخطا وحيث اعظم زاوية احد
 من اللذين غير متصلين المساواة في خلاصا فقد وقعت
 الطرفة من الاصغر الى الاعظم فطحا فالرجع هو الجواب
 الذي حرناه **فان قلت** هل ترى ما ذكره الصديق
 ان الخط الفرجاني يكون اصغر من القطر فغير بصيرتكم
 من غير ان يساويه فالظاهر ان الاستحالة في هذه الطرفة
 كما في طرفة الزاوية **قلت** لا اراد الا ان لا يكون
 مستقلا على ان يفرض ان على ما يساويه فكيف يكون قوس
 من المحيط اعظم من القطر غير مستعمل على ما يساويه وما
 الزاوية التي فيها اعظم من قائمة فهي مستعملة على نفس القائمة
 ولا يمكن للقرص الا اعظم لا اشتغال على عين القطر فحين
 اشتغال على سائر هذه ما عندي وامل عند غيري غير
 وفوق كل ذي علم عليم ثم ان اراد الفصل على ان الزاوية
 به الخط المماس والمحيط المماس جميع الزاوية المستقيمة الخطين
 معطلة فحينئذ لو هي ان الزاوية متعادلة في الحقيقة هذه
 الزاوية جزء للقائمة التي بها القطر وذلك الخط العمود

عليه

عليه فاما ان يكون امثاله في القائمة متناهية او غير متناهية
 فصا الاول اذا قسمت القائمة الى اقسام من الزاوية بالسوية
 الخطية على ما ازيد من عدة امثال الزاوية المذكورة يحصل
 زاوية مستقيمة الخطين اصغر من الزاوية المذكورة ونقسم
 القائمة الى اقسام باعدة المذكورة ممكن لان كل زاوية مستقيمة
 الخطين يمكن تقصيرها بخط مستقيم كما برهن عليه قليلا
 وكل نصف منها زاوية يمكن تقصيرها وهكذا الى غير النهاية
 وعلى الثاني يمكن القائمة غير متناهية المقدار ضرورة ان
 كل مقدار يكون امثاله المقدار معين بعدة غير متناهية
 غير متناهية واجابة بعد تبيد مقدمة وهي ان الزاوية
 المذكورة ليس لها قدر يمكن به الخط المستقيم ان يقترب
 على نقطة ولا يكون مستقلا على هذا المقدار لما بين اقلدس
 انه لا يمكن وقوع خط مستقيم بين النقطتين القويتين
 على قدر يمكن به خط مستقيم ومستدرك لو مستدرك
 واما القائمة فالحال ان جميعا بان التردد اما في المقدار
 الاول من قدر القائمة او في الثاني فالحال ان يكون
 ليس للزاوية المذكورة هذا الصفة في امثاله في هذه القصة
 من القائمة متناهية او غير متناهية ولا يقال امثال الخط في

السطح متناهية او غير متناهية وعلى الثاني تختار الحامتا
فيه والايام الجدي في هذا المقدر لا يمكن تقسيمها بالثاني
المستقيمة الخطيان اقل من تحقيق المقام ان المقدر يمكن تقسيمه
الجزئية والاولى لانها قسمت الجسم الى السطح والسطوح
الخطوط والخطوط الى المقاطع والزم الجرح لكن الانقسام الغير
المستقيمة الى جدي لا تكون متداخلة فيقسم الخط الى لا يخرج بين
او ثلثة اوي عددان يليه كل واحد منهما كذلك ولا يمكن ان
يتصور جرح يكون عدله امثاله في كل غير متناهية او يمكن من
غيره مثل من يخرج وفوق على حد بل يجب ان يكون كل جرح معين
محيط له اسقط من الكل من اوت متناهية اذ انما بالكلية او
بغير ذلك الجرح اذا فهمت هذا فنقول القائمة يمكن تقسيمها
خطوط مستقيمة خارجة من ملتقى ضلعها الى اربعة اجزاء
هامة على اربعة من تلك المقادير فتتصف او لا وتثلث او غير
ذلك فترسم اجزاءها كذلك وتوصل في كل قسم زوايا
مستقيمة الخطيان من جبر القائمة واما الزاوية المتاخمة للضلعين
اخرى التي بين الخط الحاصل والخط طليست من جبر القائمة
ولا يمكن اسقاطها منها بحيث لا يخرج شيء او يبقى جزء منها
ولا يخرج من اقل من متناهية من جبر المتاخمة في القائمة فانه اذا
اسقطت

أقل من

اسقطت الزاوية المتاخمة المذكورة من القائمة التي بين المماس
والقطر بقيت زاوية الخط والمقطر التي هي اعظم من جميع الزوايا
المستقيمة للخطيان ولا يمكن اسقاط المذكورة من هذه القائمة
الا بان يفرض فرض من محيط اخر مما سمته للقطر على محيط
من الخط الاول للخط المماس فتجد حادان احدهما من
جنبس المذكورة بين القطر والقس من والاخر بين القوسين
فلا يمكن اسقاط المذكورة من هذه القائمة الا ان يفرض
قمتها يحفظ مستقيمة يكون كالوتر للقوسين ويفرض قوس
اخرى بين احد جانبي الخط المماس ليقدر حادان كذلك
ويكون فرض قسمة الثانية منها على ذلك الجرح هكذا الوتر
التيامة والحاصل ان المنقضى الى اربعة المذكورة في القائمة انما
يمكن اولاً في الجانب الذي يليها من كل ضلع فترسم جنبس
كل خط مستقيم يفرض فيها قسمة طوله لا يمكن فرض زوايا غير
متناهية من جنبس المذكورة والقائمة الا بفرض انقسام متداخلة
فيها وفرض الزوايا في تلك الانقسام ولعل ان يقدر ان فرض
هذه الزوايا الغير المتناهية وكانت متوقفة على تقسيمات
متداخلة لكن يفرض الزوايا غير متداخلة ولا شك ان تلك الزوايا
مقدرة استقيمت في نفسها لانه يمكن قسمتها لخط مستدير فيها

بين ضاهيهما وان لم تكن محط مستقيم على ما بيننا فليكن
 فقد وجد مقدار معين يكون اسقاط من مقدار عظم منه
 مراد غير متناهية وهو محال لان تضعيف كل مقدار مرتين
 غير متناهية يوجب الاشارة قطعا للدم لان يجب بان
 الزاوية المذكورة لما لم تكن من جنس القائمة كان ضرب افراد
 غير متناهية منها كغير من خطوط غير متناهية في سطح
 او سطح غير متناهية في حجم كلا استقامة فيه وما يقتضيه
 المقدار بمرات غير متناهية فانما يوجب الاشارة الى الممكن
 اتصال الافراد بعضها ببعض حتى يحصل من مجموعها مقدار
 متصل وانما الزاوية المذكورة ليست كذلك على ما عرفت
 ولقد بقر عهد خفيا وجاها في الزاوية وحقيقة العلم انما
 هو عند رب الدنيا **علم اليقين** مسئلة ذكرها في كل بعض
 اشكال ذلك الفكر وعطارد انه قد يحصل حركة مستقيمة
 من حركة كره في اذكرة قطر هاسيساوي نصف قطر الداي
 وحركة الجواطر ضعف حركة المحيط فيترك الكعب ويجعل
 على قطر من اقطار اذكرة المحيط فالاعلام قطب المحققين
 في الحقيقة ان من يثبت بان كل كرتين مستقيمتين ساكنتا
 لا يجزى ذلك اذ بان السكون على الفلكيات وقد يقال ان

ايضا انهم ذكروا ان ما فيه مبدل ميل مستد بيليس فيه ميل
 مستقيم فلا المحقق الدواني اقول كلاهما مد فوجا لان مدار
 السكون بين الكرتين على نصف الميادين وليس في هذه الصفة
 ميلان مستقيمان بل يحل مثل الحركة المستقيمة من مركب
 المستد بوعين وتظهر من ذلك ان دفع الشا في ايضا **مسئلة**
 قالوا لا افاق مسبعة لان الافاق اكال عرض له وهو اقنى الاستقامة
 اوله عرض فاما اقلى من الليل الكلي وسادرا ورايه عليه
 وناقص عن تمامه او مساول تمامه او يزيد على تمامه اقلى من
 تسعين او تسعون ويقتضى الاحكام وكلا صناع الى اعادة لكل
 افق اقرب ويمكن ان يقول بالا فاق قدره العالي ومن الارض
 منهن جداول العناصر باعتبار اختلاف طبقاتها وكذا القام
 بل انما الظن وبعد الاول وكونه القصة الاكوال عالم بحقيقة
 بالبرج المسكون بل المعنى منه ولاها تسعة اصطلاحية لا
 حقيقة اذ كانت بين القصة الى ما فوق التسعة وما وها
 ولان اختلاف الاقاليم للبرج امتدادا فاقه يجب ان لا اود صناع
 السماوية قال الفاضل من لجان قالوا الموضع التي يخرج منها
 مساول تمام الليل الكلي فان قطب البرج يقع في ارتفاعه الاعلى
 عما سمت الارض وحسب ينطبق دائرة البرج على الافاق ويكون

اول الحمل على نقطة المشرق والمغرب على نقطة الجنوب
 والميلان على نقطة المغرب والسرطان على نقطة الشمال
 فاذا نال قطب البروج عن سمت الرأس عن المغرب طلعت
 الستة الشرقية من البروج المبدئية من المدي ودفعت
 الستة الاخري كذلك الى نال انطباق البروج على الاقطاب
 الى التقاطع بالتناصف عند تقاطع الشمال والجنوب ثم
 ياخذ النصف الطالع في الغرب بحيث يستغرق النصف
 الغربي من الاقتر في مدة دورة واحد لنصف القارب
 في الطلوع كذلك جميع الدورات هناك معاريف لذلك
 النصف ومطالع نقطة كما انه مطالع في زمان ومغايه هي
 عليه اشكال لان زوال القطب عن سمت الرأس اذهب في الحركة
 وهي في زمان بالضرورة لا بد وان يكون بالديميخ فزال
 انطباق النقطة على الاقتر بالديميخ ايضا في الزمان تقاطع
 العظيم على الاقطاب بالتناصف وهو حال اقتر الاشكال
 بعضي بالفرق بين الزماني بعض ما يتوقف على مروج
 الزمان والديميخ معنى ما يتوقف على حصوله شيئا فشيئا كما يتبين
 ما يوجد الاول بدون الثاني كما في الحركة التوسعية فان
 التوسعية حاصل بقا هو خلاف زمان الحركة ولا يتوقف

المسافة بل في أي اوجدها ولا بد من كل ما به من
 زمان وبين كل حين من مسافة كالان من تركب الزمان
 والمسافة من اجزاء لا يتجزى وهذا الزمان انما هو زمان
 الحركة والمسافة مسافتها ايضا فقد فرقت حدث التقاطع
 على مروج الزمان مع انه ليس امر متجزى باحد شيئا فشيئا
 وعلى هذا القياس زوال الان والانيات كالزوال زمانا
 لا تدريجي اذا تحققت هذا فقول زوال الانطباق بل
 لحركة لما كان غير تدريجي لا بد ان يتكثف التقاطع لا على
 التناصف في اول المراتب بل في محل التقاطع التناصفي
 شيئا فشيئا الى المراتب التي هي التقاطع التناصفي يحدث
 بغيره بعد مروج زمان لانها انما يحصل بالحركة الزمانية
 وليس مسوقا بالتقاطع الغير التناصفي اصلا كما هو شأن
 مبانية الحرك لحد والمسافة لا يقال على هذا الاكثر الزمانيات
 الغير التدريجية بل في زمان قدومه لانها تقدر القديوم
 لا اول الحد فتم معنى ان لا يكون مسوقا بالعدم اصلا واللائمة
 في تلك الامور ان لا يكون لها سبب حدث بان يكون هناك
 يكون ظرف الوجود واحد وتما لا يكون حد لها قبل ذلك
 الا ان ولا بعد فيه بعد قيام البرهان على هذا القول والقول

بالطريق والغروب الدفيعين ان يكي ناكذلك بحسب
 لحسن وكذا المراء بتمام الدق هذا كلامه **اقول فيه**
 او لا القول بتوقف الحركة على سيطرة على مرز الزمان كما
 يقتضيه تمثيله جامع كونه الزمان الممتد زمان الحركة غير
 معقول فان توقفها على مرز الزمان يقتضي ان لا يكون
 موجودة قبل مرز ذلك الزمان اي في نفس ذلك الزمان
 فلا يكون ذلك الزمان زمان الحركة مع انه كذلك قطعاً
 كما ذكره الاول لا يمكن انما زمان السكون فله يريه الا ان
 الذي فرضناه مبداء زمان الحركة مبداء او خاليا عنها جميعاً
 وكلاهما باطل وان كان التمثيل الى المتوسط بناء ان ليس به ^{امر}
 الحركة التوسعية متوقف عليها معاً بل هذا مع الايمان
 عن كونه خلاف فرض جازم يري انه لو لم يكن في زمان الحركة
 توقف السكون اما حصوله في البداية او في المنتهى اما في مكان
 اصلاً ولكن باطل وثانياً انه القول بشق توقف سائر الزمان
 نيات الغير التدريجية كالقطاع والمباينة على مرز الزمان
 لا يصح ان يكون التدريج في الزمان الذي مبداء الاضطراب وقتاً
 بل كان اما اضطراب في زمان السكون او لا هذا ولا ذلك فهو
 غير معقول وذلك ان الظاهر من قول القطاع التماسي
 يحدث

يحدث بعبء انه يجد دفعة وفي أن فيكون من الاينات
 لا من الزمانينات وقد صرح بخلافه يقال مراده
 من ذلك انه ليس حدث القطاع التماسي بان يحدث
 او لا قطاع غير تاسي في نفس تدريجها صفيها ولو اسقط
 لفظ المرز وقيل الزمان ما يتوقف على الزمان ليس
 كما الاول لان التوقف على نفس الزمان يتوقف مع
 حركته ويتحقق المقام انهم قالوا حدث الاشياء على ان
 تلتحدث في الزمان وحدث في الزمان على غير الاضطراب
 عليه بان يوجد في كل جزء من أجزاء الحادث وهو متوقف
 الاشياء التدريجية كالحركة بمحض القطع وحدث في الزمان
 لا على غير الاضطراب عليه بان يكون الحادث موجوداً في كل
 أن يفرض فيه لا يكون هناك أن هو اقل انات حدثه
 وهذا هو مخرج حدث الزمانينات الغير التدريجية كالحركة
 التوسعية والحدث ان يحدث في الفعل الثالث بان وجود هذا
 الحادث مستوجب لجميع اجزاء الزمان المفروض حدوثه
 فيه وجب اناته كما جزم به ويشهد له الزمان ايضا كما مر في
 اشكال من وجوه اما ان لا يخلو كل ان يفرض في ذلك الزمان فهو
 طرف لبقائه ذلك الحادث لوجوده في الان الذي قبله وكان

مجموع الزمان طوفاً للحد وفيه ثمان حركات باقية معا وهي
 محال وإما تأنيلاً فلأن ذلك الزمان المعروض كونه ظرفاً
 لمجموعة فيه اجزائه متعاقبة ولا شك ان الجزء السابق منه
 احوالاً يكون ظرفاً لمن مجموعه لاستئصال المجموع على اجزائه
 في ظرف لبقائه قطعاً لا لحدوثه فظرف الحدوث الحقيقة
 هو السابق لا عكس ذلك السابق احواله اجزاء كان لكل جزء
 احواله فلا يكون هناك زمان يصلح ان يكون ظرفاً للحدوث ولعل
 كما انه ليس هناك ان كذلك فلا يكون حدوثه زمانياً ولا
 احوالاً يمكن دفع الاول بان ظرفية مجموع الزمان من حيث
 حدة المجموعية لا تضاهي لحدوث الحوادث لا في ظرفية جميع
 الانات الفردية فيه لبقائه بل ولا ظرفية المجموع له باعتبار
 استئصال تلك الانات كاجزائه ولا ظرفية الاجزاء اللاحقة
 منه له ايضا والاستئصال في اجتماع الحدوث والبقا من حيثين
 ذاتيين بان اولوية الجزء بالظرفية من الكل متوقفة على الترتيب
 فيه المبنى على الانقسام الفرعي وانما حكم بظرفية الكل با
 النظر الى اتصال الواقع مع ملازمه ولا وثنية وإما تأنيلاً
 فلأن ذلك الحوادث لما كان مجزئاً مستوعباً لجميع اجزائه زماناً
 كان لأن الآتي هو بذلك الزمان ان ابتداء وجوده قطعاً

والحدوث

والحدوث انما هو اجزاء الوجود فيكون ذلك الا ان الحدوث
 ايضا فيكون الحدوث احوالاً زمانياً ويكون وقته باناً زائداً بان
 الحدوث انما يكون الشيء فيه حادثاً موجوداً وكونه الآتي
 هو دليل زمان الوجود ان الحدوث بهذا المعنى غير لازم فان
 اريد بان احوال الوجود هذا المعنى متعاقباً للملازمة وان اريد
 عكسه متعاقباً ان لا يتقدم حدوث الحدوث لا يقال ظرفية
 جميع الزمان لوجوده شيئاً غير تدريجي يستلزم ظرفية طرفه
 له لا لم يكن الجواهر لا عرض القادة موجبة في طرف
 ارضته وجودها لا تافق لعدم الاستلزام عيني الاستلزام
 للعدم والصاحب ان كان المتخيل بين زمانين العدم السابق
 والموجود هو حد مشترك بينهما يكون طرف الوجود في الآتي
 كالجواهر لا عرض القادة وظرف العدم في الزمانيات الدق
 سرية وغيرهما وإما المتخيل بين زمانين الوجود والعدم الا
 فانما هو طرف للعدم مطلقاً قد يتخلل ان الوجود بينهما
 زمانين العدمي وذلك انما هو كليات الفرعية كالن
 صولات والحدود المسافرة والحركات ولعلم انما الوجود
 هذا النوع انحاء الحدوث لتوقفه على العرض وقصته
 من الواقعة الحقيقة والمحدث نفس لان الزمان متخيل

٩

يذهب الى الدهر وبعد رجاء ما عرفت هذا فنقول في كلامهم
 في العرض المذكور سؤال عريض لان الحكم بطلوع البروج الستة
 المتدثر من الجدي دفعة وغروب مقابلاتها دفعة حين
 زوال قطب البروج عن سمت الرأس مما لا يكاد يقع لانت
 تحرك القطب بحركة الكلي يستلزم تحرك رأس الجدي بها من خط
 عن موضعه الذي كان لجال انطباق المنطقة على الاخر
 اعني نقطة الجنوب وتحرك رأس السرطان عن نقطة الشمال
 مرتفعاً ولا يتصور النصف الاول طلوع ولا للمنتهي غروب
 لادفع في ولا في اما الاول فلان الانطباق في قطعا
 فلان زوال المستلزم الحركت للقاطع والطارق والغروب
 المذكورين انما يكون بين الاثنين زمان الانطباق في
 ولا تقاطع وذلك في العظيمة محال واما الثاني فلان
 اي زمان يفرض بعد ان الانطباق يكون قد تحرك فيه رأس
 الجدي في الخطاط من الاخر ورأس السرطان في الاربع
 عنده ويكون قد غرقت قوس من اول الجدي وعلقت
 قوس من آخرها فلهذا فعاين الطالع والغروب على
 المتدثرين من رأس السرطان والجدي على ما يدل عليه
 قولهم فخذ النصف الطالع في الغروب والغارب

في الطالع عن تصور بل الحق انه كاي زوال قطب البروج
 عن المساحة والعظميان عن المقاطعة يأخذ
 رأس الجدي في الخطاط من غير طلوع ورأس السرطان في
 الاربع من غير غروب ويكون الطالع في اي زمان يفرض
 بعد ان الانطباق نصفاً متبدلاً بما دون رأس الجدي
 الغارب نصفاً متبدلاً بما دون رأس السرطان وكانهم
 يتحرك كلهم في ذلك على التقريب والمساواة فلامن اخذ
 عليهم والمساحة زماناً لا يتخذ زماناً فنبينا او خطانا **اعلم**
الامر الخفي مسئلة العدد اما تام وهو ما يجيء كسوء
 مساو له كالسنة فان نصفه وثلاثة وسدسه اعني الثلثة
 والاشين والواحد جدها ستة واما زائد وهو ما يزيد
 كسوء عليه كاثني عشر واما ناقص وهو ما ينقص كسوء
 عنه كالسبعة فانه لا يصح الا السبع قال الحق الذي وقد
 نظمت قاعدة في تحصيل العدد التام فقلت في جيب اسد
 فخذ اول ضعف ربيع الزيد وكر واحد فهو مضروب اثنان
 تام وربع ناقص زائد ومعا ان يوحى ربع الاربعة
 وهو ما ينقسم الى الاربع الى الواحد كالاشين ويضعف
 حتى يصير اربعة ويسقط منه واحد يصير ثلثة

وهو فرخ اول لانه لا يوجد له فرخ سوى الواحد ففرخ وب
الثلاثة في الاشياء عدد تام ولو اخذ اربعة يعبر بها
لضعيف ولا سقاط سبعة وهو فرخ اقل ومفرقة
في الاربعة اي في الثمانية والعشرين عدد تام ايضا وفي
خواص التام انه لا يوجد في كل مرتبة من الاحاد والعشرات
وما فوقها الا واحد فليس الا واحد من الالف في العشر
الا الثمانية والعشرون وقس عليه واستخرج بالقاعدة اخرى
ان اوله كان وضع القاعدة التي كونه استنباط لطيف مما بينه
ان اوله سبعة اخرها تسعة من ان اذا جمعت اعداد متوالية على
نسبة الضعف مع الواحد وكان المجموع عددا اول فرخ وب
المجموع في آخر تلك الاعداد حصل عدد تام ولقد اقررت
المحقق في استنباطها فظهر ما في بيت ولكن فيه تعقيد
لا يخفى وقد نظمتها في بيتين فقلت تكن ضعيف فرخ
الزوج وكثر كن: بل ان ضعف كثر منه فرخ اول: بن
ابن فرخ و زوج الزوج باهم: ستة تام ان عدد وترت
محصل والحقمة الكلام بالكلام في العدد التام حامدين
دنه على الاتام: ففضل التام: من انعامه العام: وحاصل
على رسله الكلام: سيما لمن هو فيهم كالدير التام

وعلم الله واصحابه والتابعين لهم
باحسان: الي يوم القيام

عنت